

民俗文化の 「保存」と「活用」の動態

祭りと民俗芸能を事例として

Changes in the “Preservation” and “Utilization” of Folk Culture :
A Case Study of Festivals and Folk Performing Arts

川村清志

KAWAMURA Kiyoshi

はじめに

①研究者の視点と法制度における「保存」と「活用」

②4つの祭りの諸相

③マツリの特質と一般化

④フォークロリズムとしてのマツリ

おわりに

【論文要旨】

本論は、「文化資源」として利用される祭りや民俗芸能についての視座をフォークロリズムとして再分節化することを目的としている。

まず、文化資源としての祭りや民俗芸能をめぐる「保存」と「活用（開発）」をめぐる、文化財保護制度や研究者の言説などの公的な介入に対して、祭りや民俗芸能（本論ではマツリと総称する）がどのような交渉を行ない、解釈や創造を行ってきたのかを明らかにしていく。そこで4つの具体的なマツリの事例を踏まえつつ、現在のマツリ研究が多様化し、相互に共有しにくいほどの視点のずれがあることを指摘する。研究分野とその対象に対する視点を並列化し、対象を統合的に捉え直す視座のための方途として、これまで論じてきたフォークロリズムの諸属性をマツリの事例において検証していくことで、今日的な研究の課題を提示したいと考える。

【キーワード】文化財、フォークロリズム、マツリ、文化ナショナリズム、近代、メディア、市場経済

はじめに

本論は、「文化資源」として利用される祭りや民俗芸能の諸相をフォークロリズムとして再分節化することを目的としている。その当面の目的は、次の2点に収斂する。

まず、文化資源としての祭りや民俗芸能をめぐる「保存」と「活用（開発）」をめぐる力学が、いかに複雑で重層的な展開をみせているのかを概観することにある。ここでの展開過程とは、文化財保護制度や研究者の言説などの公的な介入に加え、質を異にするメディアによる重層的な表象の直中において、祭りや民俗芸能がどのような交渉を行ない、解釈や再創造を行ってきたのかを指示している。そのうえで、現在の祭礼・芸能の分野における研究者の立場や視点のずれを指摘し、多様な研究対象を統合的にとらえる視座の必要性を提起する。そのための方途として、これまで私が論じてきたフォークロリズムの指標についての有効性を、具体的な事例の検討を通して試みていく。

①……………研究者の視点と法制度における「保存」と「活用」

1-1 保護と活用を巡る法律の変転

祭りや民俗芸能をふくめた「民俗文化」については、あるステレオタイプが存在する。一方にその「本来」の姿、各々の「伝統」を保存しようとする立場を措定し、他方に現代社会に対応し、地元の振興のために観光化や商品化を促進する立場とを対立させる図式である。ここには伝統＝保存、開発＝変容といった硬直した二分法の図式があからさまにみられる。しかし、この図式は、戦後日本の民俗文化に関する法制度と研究者の言明のなかで繰り返し表面化してきた。

1950年に制定された文化財保護法は、明治初期の「古器物保存法」に始まる「文化財」に関する法律を統合し、新たな範疇として埋蔵文化財と無形文化財の保護を取り決めた法律である。この時点ではじめて有形文化財のカテゴリーに「民俗資料」についての項目が加わるが、祭りや民俗芸能のような無形の民俗文化についての位置づけは明示されていない。むしろ文化財保護法の初期において、無形の民俗文化の処遇は相当、冷淡な扱いだったようにみえる。当初、「風俗習慣は、時代とともに変わってゆくもので指定してそのままの形で保存するにはなじまない」〔文化庁監修1978 6〕と考えられており、指定制度も設けられていなかった。このような姿勢は、民俗の「保存」という観点からは消極的であったと指摘されることもある。しかし、この措置は、祭りや民俗芸能の融通無碍な性格を理解したうえでの判断とも受け取ることもできる。

その後、何度かの法改正をへて、無形の民俗資料についても記録選択制度がとられるようになるが、その「保護」が実質化するのには、指定制度が設けられる1975（昭和50）年の法改正を待たねばならない。この時の法改正で「民俗資料」は、有形と無形の「民俗文化財」に読み替えられ、祭りや民俗芸能は文化財としての価値を再認されることになる。こうして法制度上、祭りや民俗芸能は、「無形」で伝承され、特定の団体に保護され、公共によって保存されるべき「財」として位置づけられたようにみえる。ここで価値づけられた「民俗文化財」は、特定の地域や時代に内在的に

結びついた不変の因子が存在するという本質主義的な側面を色濃く示すことになる。

ところが、その後、新たに登場したのが、1992（平成4）年に公布された「地域伝統芸能等を活用した行事の実施による観光及び特定地域商工業の振興に関する法律」、いわゆる「お祭り法」である。この法律は、祭りや民俗芸能（近年の行政やマスメディアでは、再び「郷土芸能」や「伝統芸能」といった括りが主流になりつつあるが）を積極的に観光の資源として活用することを求めたものである。その後、この法律に準拠する形で多くの地方自治体が、地域活性のための文化資源としてご当地の祭りや民俗芸能を活用していったのである。

さらに2001年度から文化庁が推進することになった「ふるさと文化再興事業」では、各都道府県に億単位の補助金が配分されて、民俗文化財の地域振興への活用がより強く求められることになった〔文化庁伝統文化課2002〕。そこでは、「地域固有財としての民俗行事、わけても伝統的な祭りを復活・再興し、地域を活性化させる」〔岩本2003 174〕ことが目的とされていた。

こうした法制度の歴史的な変転のなかで、「保存」と「活用」の表層的な対立が繰り返される。また、この混乱の過程をみればわかるように「文化財」についての視座には、本質主義的な視点と構築主義的な視点が錯綜することで、奇妙なアマルガムが形成されている⁽¹⁾。「文化財」として、ひいては「文化資源」として展開していった祭りや芸能の位置づけは、このようなアマルガムの上に形成され、実際の継承と実演の現場に作用を及ぼし続けてきた。一方では「伝統」と「本質」の保存と継承を正当化する法や学問の言説があり、他方では、そのような制度化によって「財」となった祭りや民俗芸能を積極的に活用しようとし、場合によっては「改変」したり、再「構築」したりするような事態も生じている。さらに次に見るようにこのような制度的布置を批判する議論も活発化している。

1-2 文化財保護制度についての批判

近年、民俗学とその周辺では、民俗文化の保護と活用をめぐる法制度への批判的な議論が、繰り返して行われてきた。それらは法制度の運用上の不備を説くとともに、法制度を推進する行政やその背景にある「民俗」への視座を批判することが多い。すなわち、法制度のイデオロギー性が批判されるとともに、それらが現地の諸実践と齟齬を来している点が指摘される〔岩本1999, 2007, 菊地2001, 2007, 才津1996, 2007〕。

彼らは文化財保護に携わる研究者や官僚が、きわめて本質主義的な文化概念に囚われている点を狙上にあげる。岩本通弥をはじめとする批判者たちは、「民俗」に本質や起源など存在せず、すべては歴史的に構築され、その時々で局面で変化しうるのであるという「構築主義」の立場をとる。このような立場からは、民俗をある特定の時代や地域、さらには主体（保存団体）に固定し、「そのままの状態」を維持しようとする文化財保護制度の営みそのものが、批判と再検証の対象となる。岩本は先の法制度の矛盾を指摘したうえで、文化財を開発から保護すべき文化財保護法が「まちづくりという大義名分の下、その理念と体系は崩壊に瀕している」〔岩本2003 176〕と主張している。

「理念と体系」という言明からもわかるように、これらの議論は単なる制度的な問題ではなく、文化ナショナリズムとしてのイデオロジカルな側面への批判を含み込んでいる。ちなみに文化ナショナリズムとは、「ネーションの文化的アイデンティティが欠如していたり、不安定であったり、脅威にさらされている時に、その創造、維持、強化を通してナショナルな共同体の再生をめざす活

動」[吉野1997 7]と位置づけられる。その具体的な制度的布置が、文化財保護制度をはじめとする法制度であり、また、その法制度を支える学問的な言説と表象というわけである。

本論もまた、国民国家に収斂する一元的な文化ナショナリズムに異議を申し立て、構築主義の立場から、制度が抱える問題点と制度に共犯的に展開することで延命をはかる学問状況を批判的に捉えることに変わりはない。

これらの法制度は、文化資源に備わっていた所与の属性を救いだし、保護したわけではない。制度自体が、保存されるべき「伝統」や「本質」を創造してきたのであって、その逆ではない。あるいはそこで見いだされた「本質」とは、法制度に先立つ（部分的には併行する）研究者の言説のなかで産み出されたものに他ならない。民俗文化の「本質」とは、研究者たちの言説と制度のなかにしか存在しないのである。私は、このように祭りや民俗芸能に「本質」や「原形」を見いだそうとする学問的な営みや、それらのある形態に固定して「財」や「資源」に変換していく過程の全般もまた、フォークロリズムとして捉えたいという立場を表明してきた[川村2003, 2008]。

もっとも、文化財保護法が継承や保存の現場で機能していないことを批判しても、それだけでは十分とは言えない。近年の新たな法制度についても、すでに本質主義的な視座にもとづいて、政策にたずさわったり、地域振興に関与したりしていた研究者が不満と危惧を表明していた[小島1992, 民俗芸能学会編1993]。制度の内側から発せられる修正を求める言説は、法制度をめぐる議論の対立軸をずらし、その論点を多義的で表層的なものへと移しかえてしまう。

他方で岩本らの議論には、現実の社会で進行している過疎化や高齢化とそれにとまなう民俗文化の消滅という現実については、言及が少ないことに問題がある。そのような事態は、彼らが批判する文化財行政や保護事業に直接的に携わる立場が、繰り返し問題視してきた点である[三隅1993, 星野2011, 2012]。もちろん、そこに様々な思惑が錯綜しているとしても、彼らが今、そこにある危機について言及していることには、それなりの理があると言わざるをえない。構築主義者の意図が単なる法制度の末端における齟齬の事例ではなく、制度自体が抱える認識論的な転倒やねじれであり、そこに関与する研究者のポジショナリティに関わる問題であったとしても、彼らの議論は空疎なイデオロギー批判か、制度改善のための特異な事例として周辺化される危険性を持ち合わせている。

このような立場に対して制度そのものの批判よりも、民俗社会の自立的な側面、あるいは法制度に抗する側面を捉えようとする立場もある。文化の客体化論を援用しつつ、国家制度に抵抗する場としての地域や能動的な主体を見いだそうとする視点や、一元的な価値観や制度から逸脱しうる民俗文化を措定する議論である。例えば中西裕二は、文化財制度が指向する一元的な価値観、国民国家へと収斂する法制度を批判し、民俗文化が抱える多義性や複数性に注目する[中西2007]。

また、本論との関わりにおいてもっとも参照されるべきは、俵木悟が紹介する備中神楽の事例や、足立重和が紹介する郡上踊りの事例である[俵木1997, 1999, 足立2001]。彼らの議論は、本論と同じ祭りや民俗芸能を扱っているという以上に、重要な指摘が行われている。彼らは具体的な事例から文化財保護制度が現地にもたらした「積極的な側面」を指摘している。もちろん、ここでいう「積極的な側面」とは、文化財行政に携わる研究者が自画自賛するような、本質的な文化の保全への貢献という意味ではない。むしろ、俵木は法制度についての解釈や読み替えを通して、備中神楽とい

う民俗芸能が新たに展開してきた点を、事例に則して示してみせる。彼は国指定の重要無形民俗文化財である「備中神楽」が、本質主義的な言説に裏打ちされた制度によって保護されてきたにもかかわらず、あるいはそれゆえに新たな展開と創造を続けてきた側面について議論している。また足立は、文化財保護制度には直接的な言及は少ないものの、それが観光化に際して新たな解釈や再創造を行った過程を紹介している。

本稿は、これらの議論の延長において、公的な制度や言説と祭りや民俗芸能（以下ではマツリと総称する）との交渉と再構築の諸側面をおおまかにではあるが把握していきたいと考えている。⁽²⁾

そのためには「文化財」の現場の動態から、制度や言説の所在を捉え直す必要がある。個別の事例を並列するだけでなく、文化財の指定が（あるいはその欠如が）当該のマツリにもたらした影響を測定するための比較可能な視座を見いださなければならない。さらに法制度と各々のマツリとの歴史的経緯についても吟味していきたい。すでに文化財保護法が成立してから60年以上が経過し、「民俗文化財」が指定されるようになってからでさえ、40年近くが経過しようとしている。加えて経済的な要因やマスメディアの影響を被るなかで、マツリだけが何の変化もうけないと考えるほうにそもそもの無理がある。マツリを担う当該地域が経験した社会変化や文化的な変容を含み込みつつ、文化財の位置づけを再考する必要があるだろう。また、民俗文化の「保存」や「活用」を巡っては研究者による言説や法制度化以外にもいくつかの重要な要因が付帯している。それらの諸要因については本稿の④で検討することにした。

以上のような状況を把握し、マツリがどのような動態をへてきたのかについて、具体的な事例をもとに検証していきたいと考える。数えきれないほどある日本のマツリのなかから、本論では4つの祭りを選択し、考察の対象としていきたい。これらのマツリを選択に関わる蓋然性については③で記すことになるが、ここでは次の点だけを確認しておきたい。ここで紹介するマツリは、程度の違いはあるものの、私自身が参与観察してきた事例を対象としている。文献資料や過去に収集された民具などとは異なり、祭りや民俗芸能は毎年の実践の直中で常に変化している。本論では、動態としてマツリを感知しなければ検証し得ない側面を以下に記したいと考える。

よって本論は、以下のような構成をとることにする。次節では、具体的な4つのマツリとして、愛知県北設楽郡の花祭り、石川県輪島市お小夜祭り、兵庫県明石市大蔵谷獅子舞、北海道札幌市YOSAKOIソーランの紹介を行う。なお、大蔵谷獅子舞については、それが中心的な役割を果たす大蔵谷稲爪神社の秋季祭礼についても記しておきたい。

③では、各々のマツリの性格を整理した上で、これらの事例が本論の議論のために一定の蓋然性をもつことを示していく。すなわちマツリと文化財との距離、研究者の注目度、マスメディアによる表象といった側面から保護と活用の諸相を検証していくことにする。

④では、マツリのフォークロリズムとしての側面を測定していく。すなわち、マツリの近代以後の変容、マツリを運営する組織原理、貨幣経済との距離、当事者によって用いられるメディアの諸相といった指標を用いて、いかにマツリが構築され、解釈され、再創造されているのかを明らかにしていく。

②……………4つの祭りの諸相

2-1 花祭り

最初に紹介するのは、日本の中部、愛知県の北設楽郡を中心に伝承されてきた「花祭り」である。北設楽を含む奥三河と南信州の天竜川沿いは三信遠、あるいは南信北遠地方と呼ばれる。民俗芸能の宝庫として、民俗学だけでなく人類学、歴史学、宗教学者たちが通いつめた地域である。花祭りは霜月神楽の系譜につらなり、毎年11月から3月にかけて地区ごとに行われてきた。現在、祭りは東栄町(11ヶ所)、豊根村(3ヶ所)、設楽町(旧津具村,1ヶ所)の計15ヶ所で行われている(図1)。

祭りの中心は、夜を徹して行われる様々な神楽舞である。花祭りを行う場所は、「花宿」と呼ばれ、かつては地区の特定の家が選ばれることが多かった。現在では神社や公民館を「花宿」とする地区がほとんどである。花宿には舞庭^{まいど}と呼ばれる、四隅に柱を立てた4～5メートル四方の土間が整えられ、その中央に大きな釜を据えて湯をわかす。天井には湯蓋^{ゆふた}、白蓋を設置し、四方にザゼチという切り紙の飾りをつるす。また、四隅の柱には櫛^{まいど}が括り付けられている(写真1)。これらの飾り付けによって舞庭は神々の来臨を促し、彼らをもてなす聖なる空間となる。

舞庭では祓い清めの儀式に始まり、夜を徹して様々な舞が踊られる。舞踊は子供や青年による舞と、仮面をつけて神や鬼に扮した者たちが登場するものに大別される。前者としては、地固めの舞、市の舞、花の舞、三つ舞、四つ舞、湯ばやしなどが舞われている。演者たちは鈴や扇・盆・湯桶などの採物を変えて延々と踊り続ける。後者のうち、花祭りの代名詞とも言える鬼として、「山見鬼」、「櫛鬼」、「朝鬼(茂吉鬼)」が登場することになる(写真2)。鬼たちの所作には、各々の意味があるが、全体としては大地に豊穡をもたらし、人々に幸せを与えるものと意味づけられている。よって彼らは大地の精霊、あるいは在地のカミと位置づけられる。この他にも、巫女、翁、禰

番号	町・村	地区名
1	東栄町	小林
2		御園
3		東蘭目
4		月
5		足込
6		河内
7		中設楽
8		中在家
9		古戸
10		下栗代
11		布川
12	豊根村	坂宇場
13		下黒川
14	設楽町	上黒川
15		津具



図1 花祭り開催地区一覧

(出典)「奥三河の花祭り」<http://hanamatsuri.jp>

宜などの他、獅子も登場し、演目は30～40前後を数える。

花祭りの起源は定かではないが、折口信夫に代表される民俗学の系譜では、この芸能に日本人の「古代」からの心性を見いだそうとする視座が胚胎していた〔折口1975, 1976a, 1976b〕。ただそのような「総論」への欲望と併行して、地元に近い研究者である早川孝太郎による同時代についての膨大なモノグラフも記録されてきた。戦後になると祭文を中心とした文献研究も進められ、この祭り自体は江戸時代の初期にその形態を整えていったことが明らかにされている。実際、現在では花祭りの代名詞ともいえる榊鬼も、江戸時代になって登場したことが確かめられる〔山崎2012〕。

ただ芸能の個々の要素や儀礼を支える修験道や陰陽道の影響から、花祭りの祭祀空間に中世のコスモロジーを見いだそうとする研究者も多い。確かに江戸時代以前から、この地区では、修験者によって大神楽と呼ばれる大祭が、数十年に一度、開催されていたようである。多大な出費を要する大神楽の開催が財政的に難しくなったため、17世紀の後半には現在のような一昼夜にわたる花祭りの形態が整えられたのである。それでも祭りから中世的な祭祀空間を読み取ろうとする視座は、祭りの起源が約700年前とする地元のパンフレットやHPなどにも共有され、地域の自己表象として表明されている。

ただ注意すべきなのは、この祭りには、近代的な変容の過程も刻印されている点である。花祭りが継承される一部の地域では、明治の初年以後の廃仏毀釈の風潮のなかで、舞庭の飾り付けに修験



写真1 花祭り、東栄町小林地区の榊鬼
(2009年撮影)



写真2 花祭り 東栄町中在家地区の榊鬼
(東京渋谷資料館の公演にて、2013年撮影)

道や陰陽道の影響を排した形式が重視されるようになった。結果として、中設楽や河内などでは、白い湯蓋^{ゆふた}が用いられるようになった。さらに祭りの中心的な芸能である山見鬼や榊鬼が記紀神話の神々に読み替えられ、演目にも記紀神話のモチーフが取り込まれている。例えば、中設楽では、山見鬼は須佐之男命、榊鬼は猿田彦命、茂吉鬼は大国主命にそれぞれ措定されている。そこでは、須佐之男命による八岐大蛇の退治の舞や命を救われた稲田姫によ

る舞も奉納されている。

しかし、地域の過疎化、高齢化に歯止めはかからず、現在に至るまで後継者不足にさらされている。そのため、東栄町の小林や足込などいくつかの地域では、一昼夜にわたる花祭りを朝から夜中までに時間帯を変更したり、開催日時を変更したりして執行する地域もある。それでも2008年までに、豊根村の間黒と山内の二ヶ所の地区で、花祭りそのものの休止が余儀なくされている。

2-2 大蔵谷秋祭りと神楽獅子舞

稲爪神社は、兵庫県明石市の東部、かつて「大蔵谷」と総称された大蔵本町に位置する。大蔵本町は明石市の中心部、JR明石駅から東に徒歩で10分弱の場所に位置する。神社の北側には現在の幹線道路である国道2号線が走り、南側には旧西国街道が東西に伸びる。

稲爪神社は旧郷社で、祭神には大山祇大神・面足大神・惶根大神が祀られる。社史が記すところによると、7世紀初めの推古天皇の頃、不死身の鉄人が率いる三韓の兵8,000人が九州に攻めてきた。伊予国の小千益躬おちのますみは勅命で九州に向かい、降伏したようにみせかけて敵陣内に入り、彼らを東国へ導いた。明石に到着した時、にわかには空が暗くなって雷鳴が轟くなかで、三嶋大明神（現在の愛媛県大三島町の大山祇神社）の御瑞駿に従って、鉄人が落馬した際にすかさず弓矢で足の裏を射った。この矢は足裏より脳天まで射抜いたとされ、「鬼ざしの矢」と伝えられている。戦勝の後、小千益躬が報恩のためこの地に三嶋大明神をまつり、稲妻大明神と崇めたのが稲妻－稲爪神社の縁起とされる。

大蔵谷には、昭和30年頃まで「東の組」「中の組」「西の組」「浜の組」という地縁に基づく祭祀組織があった。「東の組」が太鼓・布団壇尻・獅子舞、農家が多い「中の組」と「西の組」が獅子舞、漁師中心の「浜の組」は囃口流し・牛乗りとそれぞれ奉納する神事が決まっていた。しかし、戦争後まもなく「東の組」の奉納がなくなり、他の組の神事も徐々に廃れていった。その後の都市化や後継者不足も相俟って、昭和30年代の半ばには数年間にわたり、宮入奉納が行われない時期があった。

その後、祭りの宮入奉納を復活しようという声があがり、各々の保存会が結成されることになる。1970（昭和45）年には、囃口流しを継承する「大蔵谷民俗芸能保存会」が結成され、その翌年（1971）⁽³⁾には、牛乗り神事の保存会も結成されて本祭りの行列に加わることになる。そして1973（昭和48）年には「大蔵谷獅子舞保存会」が結成されることになる。その後、獅子舞保存会は、主に芸能をめぐる意見の対立から「保存会」と「西の組」に分かれることになる。「西の組」では、当初、子供獅子を中心とした演目を行っていた。現在では、獅子舞保存会と西の組、そして、囃口流しが宮入を行っている。

さて、この大蔵谷獅子舞について地元では、主に二つの「起源」が語られている。その一つは、戦国時代の後期にこの獅子舞が九州からもたらされたというものである。『明石名勝古事談』（大宰府資料巻三四）によると、戦国時代、九州の大蔵氏の出である秋月種実が、上洛の途中に大蔵谷の宿に逗留した日が、たまたま稲爪神社の宵宮であった。家系と因縁のある大蔵谷の神ということで、種実は伝家の獅子神楽を奉納した。これが大蔵谷獅子舞の起源とされ、その時の方式や型が伝承されているという。

また、江戸時代になってからの地元の藩主との関係を示唆する由緒も語られている。江戸末期、大蔵谷周辺に疫病がはやり、1855（安政2）年に明石城々主、松平公から無病息災・五穀豊穡を祈願し、獅子頭二頭及び太鼓を拝領したという言い伝えがある。民俗芸能の意味づけとして最もポピュラーな厄除け、五穀豊穡などを祈願するものとして、獅子舞の由来が語られている。おそらく、藩主とのつながりについての伝承は、芸能の「ご利益」とその正統性を強調する意図が内在している。

獅子舞「保存会」では、現在、全部で21の芸を演じている。「保存会」の芸は、「どこ」、「だんじり」、「はやまた」をはじめとして全体的には激しく勇壮な動きのことが多い。しかし、前立と後立が独特の動きを演じる「きんかつぎ」や「かつがえし」、センマという

面方が芸に加わる「ひょこま追い」や「さっちょこ一人寝」、さらには、繊細で静かな所作の「しのび」など、多様なレパートリーを継承している。とりわけ、三人が肩に乗り継いで立つ「三人継ぎ」は、芸のクライマックスとされ、「保存会」の代名詞ともなっている（写真3）。

他方で「西の組」では、保存会よりも多い27の芸を継承する。⁽⁴⁾なかには、いったん廃れた芸を過去のビデオ映像などから発掘し、復活させたものもある。「西の組」では、「保存会」と差異化をはかっており、よく似た芸であっても名称が異なったり、その意味づけが異なるものが多い（表1参照）。それらはかつての組間での芸の差異に起因するものもあるが、保存会が分裂してから展開した芸態もなかにはみられるようである。

囃口流しは近世に町人文化として流行した謡いものに連なる芸能である。現在では、揃いの浴衣に採物の扇子を顔の横にあて、三味線にあわせて歌う。既述したように囃口流しは漁師が中心の「浜の組」が担っていた。獅子舞ほどには体力のいらない芸能のため、会員の年齢層は全般的に高めである。謡いの節は、うっかり節・ちょんがれ節を用いており、歌詞の内容としては、うぐいす、山づくし、赤づくし、魚づくし、年づくし、扇の由来などが継承されている。

なお、もともと浜の組には漁師が多く住んでおり、舟上でよく通る声を出さねばならないことから、囃口流しを始めたという俗説もある〔喜多1977〕。獅子舞と同様に祭り期間の日中は、氏子のなかのなじみの家をまわり囃口を歌っていく。そしてこれらの保存団体の設立と呼応するかのよう

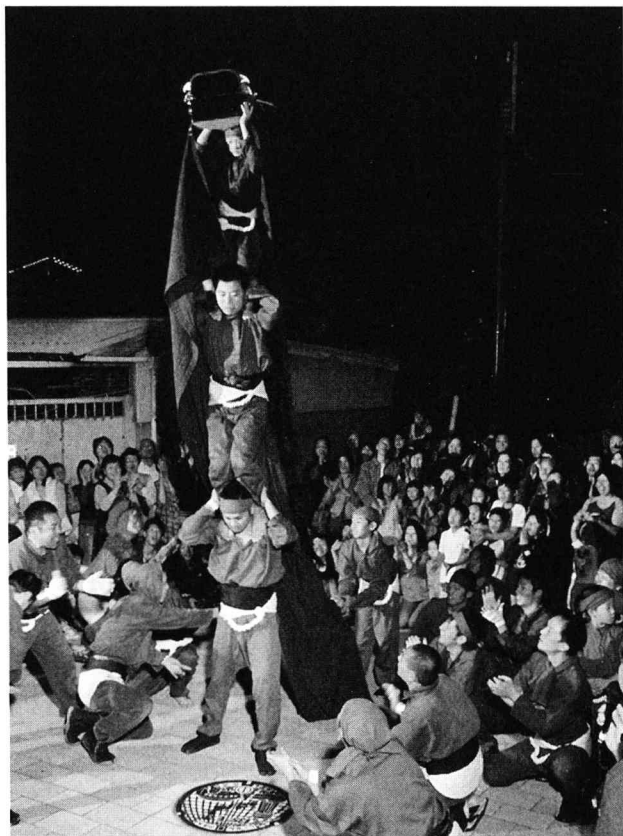


写真3 大蔵谷獅子舞保存会の三人継（2012年、亀井俊彦氏撮影）

表1 大蔵谷獅子舞の「保存会」と「西之組」の芸の対照関係

保存会		西の組	
1	だんじり		
2	前足		
3	腰のり		
4	アブ 蛇追い		
5	おやまの道中（おやま）		
6	一人寝		
7	足芸（あしげ）		
8	忍び		
9	三人継ぎ		
10	はやまた		
11	きんかつぎ		
12	獲物ひろい	12	手ぬぐい
13	廻り豆	13	豆ひろい
14	しらめ	14	しらみ
15	まる	15	つくばい
16	かつがえし	16	かせがえし
17	蛇追い	17	追い獅子
18	ひよこま追い	18	せんま追い
19	どこ	19	おおどし
20	サッチョコ 逆立一人寝	20	谷渡り
21	夫婦獅子（みょうと）	21	蛇追い
※1～11：共通の芸 ※12～18：各々の団体で名称が異なるものの、内容的にはほぼ同じ芸 ※19～27：各々の団体独自で行なう芸		22	眠り
		23	穴獅子
		24	蝶舞い
		25	提灯追い
		26	後足
		27	親子獅子

動し、区域内の各神社で神事を執り行う。それと並行して獅子舞や囃口流しの保存会が町回りを続けるほかに、大蔵谷の町内のなかにも独自のダンジリを引く地域もある。神幸祭の一行は、午後4時くらいに稲爪神社の東に位置する八幡神社に戻ってくる。トラックからおろされた神輿と鳳輦は、担ぎ手たちに引き継がれる。神輿を担ぐ若衆は黄色の法被をはおり、鳳輦の担ぎ手は薄い青の法被をはおることになっている。

八幡神社前では牛乗り神事の儀礼が行われ、稚児行列、大蔵中学校ブラスバンド部、大蔵婦人会の踊りの一行が行列となって稲爪神社に向かう。行列の後半からは、女神輿や献灯屋台、最後に神

も1975（昭和50）年に市の無形民俗文化財にそれぞれ指定されている。

一連の芸能を奉納する稲爪神社秋期祭礼は、2002年までは、10月の体育の日前後の3日間、行なわれていた。しかし、2003年から祭りは、実質2日間に短縮されて現在に至っている。経済的な問題と時間的な制約が重なったためである。現在のおおまかな日程では、初日の午前中から二つの獅子舞の組と囃口流しの保存会が町回りを行う。神社の氏子のなかで各々の芸能集団が知己の家々を個別にまわり、芸能を奉納する。その日の宵宮では、獅子舞（西の組と保存会）と囃口流しの奉納が神社の山門前で行なわれ、祭りのクライマックスの⁽⁵⁾一つとなっている。

翌日の本祭りでは、氏子区域を神輿と鳳輦（やや小型の神輿の呼称）を搭載したトラックが巡行する神幸祭が行われる。神輿のトラックに随行して御先太鼓、稚児行列、猿田彦、宮司、氏子総代らも移

輿が続く。ただし近年では、鳳輦が担がれなくなったり、新たに登場した女神輿も担ぎ手に異動があったりと一定して⁽⁶⁾いない。さらにその翌日は、「荒神ばらい」という名のもとに、2つの獅子舞の保存会は町回りや会員の家をまわり続ける年が多い。それ以前は3日間で回っていた氏子の家々を2日間で回り終えることが難しかったからである。

2-3 お小夜祭り

お小夜祭りは、石川県輪島市門前町の七浦^{しつら}地区で、毎年8月の第三土曜に行われるイベントである。祭りは、1985（昭和60）年にはじまり、2013（平成25）年で25回を数える。七浦地区は、日本海に面した皆月と五十洲を中心に12の集落からなる。1951（昭和26）年までは七浦^{しつら}村を構成していたが、この年に門前町に合併し、さらに2006年には門前町が輪島市に編入されて現在に至る。お小夜祭りの運営は、近代になって成立した七浦村に含まれる村々によって行われているともいえる。

祭りの中心は能登麦屋節という民謡とその踊りであり、民謡を広めたとされる「功労者」が祭りの名称になっているお小夜という遊女である。彼女は元禄年間に七浦地区の山あい^{くれさか}の集落、暮坂に生まれた。名子と呼ばれる水呑百姓の家だったため、現在の輪島市内の麦屋（素麺屋）に奉公に出され、そこで麦屋節を覚えた。その後、彼女は金沢に出て遊女となるが、ある事件に巻き込まれ、五箇山（現在の富山県南砺市五箇山地方）に配流になる。彼女はそこでかつて覚えた麦屋節を村人に伝え広めた。その後、お小夜は土地の青年と恋に落ち、その子を身ごもったために身を投げたとされる。

五箇山の麦屋節を含めた民謡は、国の無形民俗文化財に選択されている。それらの民謡のなかには、お小夜が流されたと言われる旧上平村の保存会によって継承される「お小夜節」という民謡も含まれる。他方で、七浦では、戦前に麦屋節を広めようとする動きはあったものの、それが日の目をみることはなかった。しかし、1950年代の終りに民謡研究家の服部龍太郎がこの麦屋節を「発見」し、録音と採譜を行ったことが転機となった。記録された民謡は「能登麦屋節」と名付けられてレコード化されることになる。ほどなく地元でも民謡保存会が設立されたり、県の無形民俗文化財に指定されたりすることで、この民謡の知名度は徐々に高まっていった。

こうして、1985年から始められた催しだが、このお小夜祭りである。当初、七浦中学校の校庭に櫓を組んで行っていたが、その後、七浦地区で一番大きな集落である皆月の村はずれにあるコウラケダ広場で行われるようになった。しかし、第20回以後は閉校となった中学校の校庭での開催に変更されている。祭りの主催は地区の公民館が主体となり、館長が実行委員長をつとめ、各地区から役員が



写真4 お小夜祭り
七浦の中学生による能登麦屋節
(2000年撮影)

表2 お小夜祭りのプログラムの変遷

開演時間	6回		8回		12回	
Pm4:30			鼓笛隊演奏	七浦小学校	鼓笛隊演奏	七浦小学校
4:45			【開会式】		【開会式】	
5:00	【開会式】		バラスバンド演奏	門前中学校ブラバン部	バラスバンド演奏	門前中学校ブラバン部
5:15	鼓笛隊演奏	七浦小学校				
5:30	バラスバンド演奏	門前中学校ブラバン部	能登麦屋節(踊り)	門前幼稚園 七浦中学校	能登麦屋節(踊り)	門前幼稚園 七浦小、中学校
5:50	能登麦屋節(踊り)	門前幼稚園	山王祭夕籠り囃し	皆月山王祭保存会	《民謡の踊りと夕べ》	
6:00		七浦中学校	山王太鼓	山王権現太鼓保存会	民謡ショー	上平村民謡クラブ深山会
6:20	山王祭夕籠り囃し	皆月山王祭保存会	踊り剣舞	井守上坂婦人会	(越中五箇山民謡)	
6:30	五十洲神明太鼓	五十洲神明太鼓保存会				
6:40	剣舞	七浦詩吟愛好会	七浦盆踊り唄	(当日中止)	剣舞・詩吟	
6:50	舞踊	中谷内民謡の会	五十洲神明太鼓	五十洲神明太鼓保存会	舞踊	
		浦上舞の会			舞踊	
7:00	寸劇	実行委員有志	民謡あれこれ	加賀山社中	剣舞	
7:10	民謡ショー	高崎社中				
7:15			アコーディオンの調べ		民謡あれこれ	門前民謡クラブ
7:25			越中五箇山民謡	上平村民謡クラブ深山会		
7:30	カラオケコーナー					
7:40						
7:55	越中五箇山民謡	上平村民謡クラブ深山会	民謡ショー 能登麦屋節他	高崎社中	民謡ショー	高崎社中(扇の会)
8:10			カラオケコーナー			
8:30			総踊り・能登麦屋節			
8:40						中谷内悦代会
8:45	総踊り・能登麦屋節					五十洲神明太鼓保存会、 山王権現太鼓保存会
8:55					太鼓の競演	
9:00			餅まき		総踊り・能登麦屋節	
9:10	餅まき		【閉会式】		【閉会式】	
9:20					餅まき	
9:25	【閉会式】					

…能登麦屋節に関連するプログラム

…民謡を中心とするプログラム

で準備や運営にあたる。

設営などの祭りの準備は、前日と当日の午前中に行われ、午後から祭りが開始される。また、当日の午前中には、神主がお小夜の生家とされる屋敷跡に建立された碑の前で祝詞をあげることにしている。表2のように祭りには、地区の様々な団体が登場する。祭りの中心が能登麦屋節の舞台での演舞であることはいうまでもない。かつては七浦の幼稚園から小学校、中学校、さらに保存会と各々の団体が能登麦屋節を演じていた（写真4）。これら以外にも地元の芸能や有志による演舞、また、富山県南砺市の旧上平村による民謡公演なども行われている。ただ近年では、地元の小、中学校がともに廃校となったため、子供たちによる演技は減少している。

2-4 YOSAKOI ソーラン

YOSAKOI ソーラン（以下YOSAKOI）は、北海道札幌市内で行われる舞台とパレードによる演舞を主体としたイベントである。ただし、先に取り上げたお小夜祭りとは規模や知名度、経済的な効果において全くの別次元のマツリである。札幌市は、全国で4番目の約190万人の人口を擁する大都市であり、その中心部を網羅するようにイベント会場が設営されている。札幌市の中心部である大通公園の西8丁目を中心として、薄野や札幌駅前など多いときには30ヶ所を超える会場が設置された年もある（図2参照）。

YOSAKOI が、当初、一人の大学生の発案に基づくものであり、10年足らずのうちに北海道を代表する巨大イベントに成長したという語りは、様々なメディアを介して常套的に用いられている〔森2003, 増山1999〕。当時、北海道大学の学生だった長谷川岳は、高知県でよさこい祭りに出会い、若者が主体となる自由で活気のあるイベントを札幌でも行いたいと考えた。チームの参加を呼びかけ、会場の手配をおこない、企業のスポンサーを募ってイベントをはじめる。それでも第一回大会には、10チームの参加にとどまっていた。その後、

会場番号	会場名
1・2	大通南北パレード
3	大通公園西8丁目
4	一番街（三越前）
5	一番街（丸井今井前）
6	道庁赤れんが会場
7・8	札幌四番街
9・10	FUNKY! すすきの
11	JR 札幌駅南口広場
12	サッポロファクトリー
13	ワオドリスクエア （飛び入り参加型）
14	新琴似
15	篠路ホームマック
16	平岸
17	本郷通西会場
18	新札幌
19	ファイターズ通り会場
20	サッポロガーデンパーク
21	白い恋人パーク

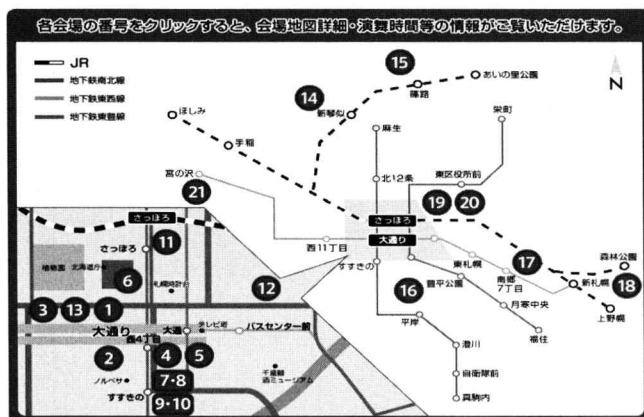


図2 第22回 YOSAKOI ソーラン会場一覧

（出典）YOSAKOI ソーラン公式ホームページ（<http://www.yosakoi-soran.jp/stage.html>）

参加チームは徐々に増えていくが、運営上の困難も伴い、赤字を計上した年もあった。

しかし、チームの数が増加し、演舞のレベルも上がってくるにつれて、イベントは定例化していき、企業のスポンサーも増えていった。さらに、自主財源の確保のための制度を作り、参加チームによるボランティアも徹底させることで、大会の運営基盤と人的資源の確保も行われるようになっていった〔坪井・長谷川 2002〕。

YOSAKOI は、毎年、6月の第二週の水曜日から日曜日にかけて開催される（表3参照）。とりわけ、南北大通沿いの一部と西8丁目会場には、期間中、特設の有料観覧席が設置されることになる。YOSAKOI の期間中には、約3万人の参加者とのべ200万人前後の観光客が札幌におしよせること

表3 第21回 YOSAKOI ソーラン開催日程

	水	木	金	土	日
10時					ジュニア大会
11時					大通り公園西8丁目会場 演舞
12時					大通南北パレード会場 演舞
13時				大通南北パレード会場 演舞（二次審査あり）	市内各会場演舞
14時				ワオドリスクエア	ワオドリスクエア
15時					市内各会場演舞
16時					ファイナルステージ [第1部]
17時					
18時	オープニング	札幌市内チーム演舞	ソーランナイト		ファイナルパレード
19時	札幌市内		市内会場演舞		お祭りパレード
20時					ファイナルステージ [第2部]
21時					
22時					

になった。⁽⁷⁾ イベントの序盤にあたる水曜日と木曜日は、夕方から始まる西8丁目会場の行事に限られる。出場するのも地元北海道のチームのみである。イベントが本格化するの金曜日からである。金曜の夜は「ソーランナイト」と銘打たれて、前大会のとに登場したチームが舞台に出演する。著名なチームのその年の演舞のお披露目となるため、観光客の割合は一気に増加する。

そして、土曜日になるとファイナルへの審査をかねたパレード形式での踊りが演じられる（写真5）。場所は、大通りの南



写真5 YOSAKOI ソーランパレード(2011年撮影)

北でブロックである。各チームは、4分30秒の演技を行ない、それを審査委員が項目ごとに採点していく。各チームは7～8チームごとのブロックに分けられ、各ブロックの1位が決勝に、2位が準決勝に出場することができる。ただし、これらのルールは年ごとに少しずつ改変されており、2013年の場合には、審査委員が選んだチーム以外に、ネット上で一般の評価がもっとも高かった1チームが準決勝に出場することになっていた。中心会場である8丁目の舞台でも演舞は続けられ、自由な参加が認められるワオドリスクエアーや関連グッズの売店、飲食コーナーなど、大通公園の周辺は確かに YOSAKOI 一色となる。⁽⁸⁾ こうして日曜日には、YOSAKOI の最後を飾る決勝と準決勝が行われる。8丁目会場で各チームの演舞が行われ、大賞、副大賞が決定されることになる（写真6）。

演舞では、1チーム150名という上限が定められている。また、必ず民謡のソーラン節がワンフレーズ以上組み込まれていることと、演技のなかで鳴子を用いることが義務づけられている。しかし、演舞自体にそれ以外の制限はなく、曲の構成や踊りの形態、用いられる小物や楽器も自由に選択できる。そのため、演舞にはサンバ調やロック調、テクノ調などの様々なテンポやリズムの音楽



写真6 YOSAKOI ソーラン舞台での演舞
(2011年撮影)

が取り込まれ、ミックスされ、再構成されている。踊りの衣装も、カラフルな法被や浴衣、さらには着物などの和装のほか、制服やレオタード、曲調やチームカラーにあわせた独自のコスチューム、早変わりを仕込んだ衣装など多岐にわたっている。衣装に合わせて用いられる小物も多岐にわたり、扇や提灯、スカーフや花笠などが効果的に用いられている。チームによっては巨大な団旗を用いたり、大太鼓や神輿を登場させたりすることもある。多くのチームは、録音された音楽を用いるが、実際に三味線

などの鳴りものを含めるチームや、歌い手を用意したり、プロの歌手に依頼したりするチームもみられる。さらに通りを移動するパレードでは、各チームの特色によってデコレートされた地方車が演舞を先導する。

YOSAKOIのチームは大学や企業のクラブやその混合、地域名を冠したチームなどが多い。北海道各地はいうに及ばず日本各地、さらには海外からもチームが参加している。図3にまとめたように出場チームが最も多かった第15回大会（2006年）には450チームを数え、近年でも300近いチームがマツリに参加している。

これらの数多くのチームのなかで、毎年のように決勝に残るチームは固定化の傾向にある。「平岸天神」と「新琴似天舞龍神」といったファイナルに常連のチームになると、このイベント以外に年間100回前後の舞台に出演している。他地域のYOSAKOI系のイベントはもちろん、海外での公演にも招かれることが多い。これらのチームは地元との距離の近さを強調するが、メンバーのなかには他地域の者も含まれており、チームのレベルを維持するために毎年、選抜が行われている〔矢島2000〕。

期間中、札幌周辺の宿泊施設は、ほぼ完全に満室状態となる。個々のチームが大所帯のために参加者だけで膨大な数にのぼるからである。さらにこのイベントを目当てに全国から多数の観光客が押し寄せる。ツアー会社ではYOSAKOIソーランの観覧と北海道の他地域を含めたパッケージツアーを売り出しており、イベントの前後に北海道旅行を楽しむ観光客も多い。近年、やや陰りが見られるとはいえ、その経済効果や波及効果は計り知れないほど大きいと言える。

ちなみに準決勝と決勝は日曜の夕方から西8丁目会場で行われ、その様子が生放送や録画などでテレビ放映されることも多い。ただ放映料があまりに高額になりすぎたことと道内でのブームが沈静化しつつあるため、一時期ほどに長時間での放映は行われていない。

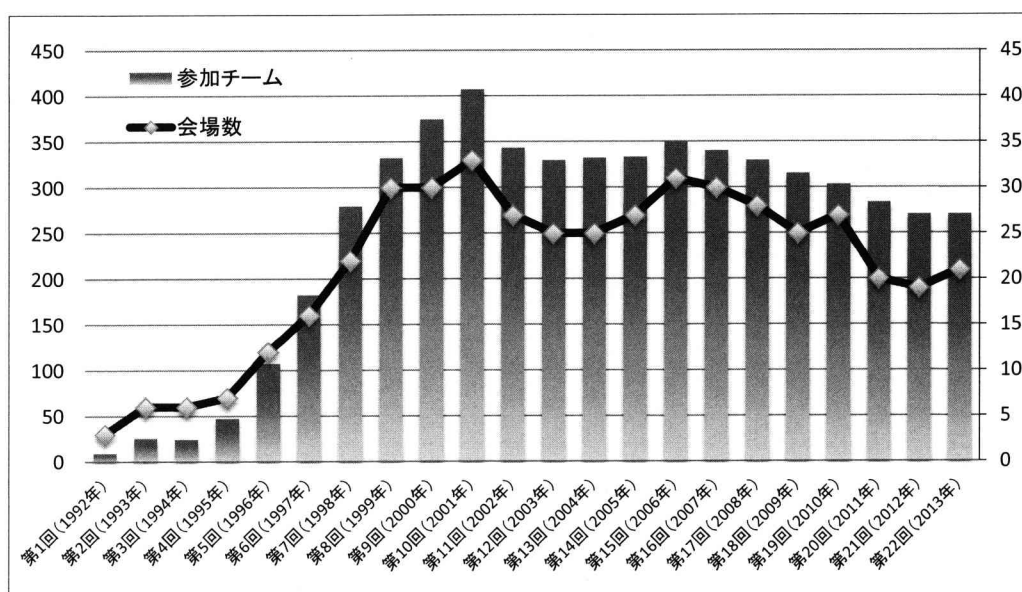


図3 YOSAKOI ソーラン参加チームと会場数

③……………マツリの特質と一般化

3-1 4つのマツリの性格

前節では4つのマツリについて、その概要を紹介してきた。すでに述べたように、わずか4つのマツリで日本中のマツリの特質を網羅することは不可能である。しかし、以下にあげる2つの様相を検証できる点で、これらのマツリの選択には一定の蓋然性があると考えている。

まず、ここに紹介したマツリは、祭り研究において定着した祭り、祭礼、イベントというカテゴリーを概観できる特質をもつということである。その意味では民俗学や人類学などにおいて分節化されているマツリの諸相を把握できる対象である。

ちなみに祭りとは、ムラや村落共同体のような小規模な集団によって執行され、当事者だけが関与する儀礼によって成立している。共同体の成員が地域の神社に対して行う行事であり、神と人との共食を意味する直会が儀礼の中心に位置づけられる。それは生業の豊穡を祈り、生活の安寧に感謝を捧げることを目的とした信仰を基底としている。ここでは花祭りがそれにあたる。

次に祭礼とは、祭りよりも規模が大きく、都市部で行なわれることが多い。風流と呼ばれる華やかな屋台やダンジリ、様々な芸能が登場し、それを見物する観衆がいることが大きな特徴となっている。ただし祭礼は、少なくとも形式的には社寺への奉納を目的としており、祭りを構成する者の多くは、氏子などの地縁的な関係に基づいている。事例では大蔵谷の秋季祭礼がそれにあてはまる。

最後のイベントは、歴史性と宗教性の両面から乖離した存在である。イベントとは明治以後、あるいは戦後になって新たに創出されたものであり、特定の宗教や信仰とは関係しない。むしろ、商工会や自治体、あるいは町内会のような歴史の浅い可塑的な組織によって担われることが多い。その目的は地域振興や観光資源としての経済的利用に加えて、出演者たちの趣味や娯楽的な要素が強い。事例ではお小夜祭りとYOSAKOIがこのカテゴリーに入ることになる。

以上のマツリの位置づけは、民俗学の教科書や事典などではよくみかけるものである。しかし、現実にはこれらのカテゴリーが、横並びで論じられることはきわめて少ない。確かにこれまでも何人かの研究者が⁸⁾、複数のマツリを提示したうえで、その比較検証を試みてきた[森田1990、松平1990、内田2003]⁹⁾。ただ、これらの議論の多くは、提示された事例の検討に終始する傾向があり、マツリの一般性を問いなおす方向にはあまり展開していない。そこでえられた結論がより一般的な事例に適用可能かどうか不明なままである。¹⁰⁾

よって本論では、これらの公準的なマツリの分類に準拠しつつ、他のマツリ一般を検証するための準拠枠を構築したいと考える。そのため④では、フォークロリズムの諸属性にマツリを分節化することで、何を課題とするべきかの議論の端緒にしたいと考える。

次にここにあげた事例が日本の「文化財」としての序列関係を示しうる事例であるという点である。すでに記したように民俗文化財は、「国民の生活の推移の理解のため欠くことのできないもの」と位置づけられてきた。各地の共同体によって執行されていたマツリもまた、「国民の生活」を構成する要件と位置づけられることが前提となっている。

ところで文化財保護制度には、対象の性格によって区分された6つのカテゴリー以外に、指定を行う機関による区分が存在する。⁽¹¹⁾すなわち国指定、都道府県指定、市町村指定の文化財という区分である。国以外の指定制度は、保護法の補則第182条にある「地方公共団体は、条例の定めるところにより、・・・当該地方公共団体の区域内に存するもののうち重要なものを指定して、その保存及び活用のため必要な措置を講ずる」⁽¹²⁾という条文に起因する。これは、本来、国という範囲からは漏れ落ちる文化財の保護を、より包括的に行うための補則だったのかもしれない。しかし、そのような意図とは異なった次元で自治体による指定制度は、文化財を階層化し、序列化してしまった。現在では、国の指定や選択を受けるためには都道府県の指定が必要であり、都道府県の指定のためには市町村の指定が必要と見なされるに至っている。実際には、そのような段階的措置は成文化されておらず、いきなり国指定を受けるケースもないわけではない。しかし、一端「文化財」の保護制度に組み込まれると、このような序列構造が暗黙のうちに内在化され、他の祭りや芸能を眼差す視点を構成してしまうのである。制度的にも時系列的に文化財とその担い手は階層化されている。

ちなみに民俗文化の文化財化や文化資源化について批判的な議論の多くは、国指定ないしは選択を対象としていた。さらに近年では世界遺産や世界農業遺産として登録されたものも批判の対象とされつつある。当然、これらの事例からは、文化ナショナリズムの側面が鮮明に浮かびあがることになる。確かに限定的な政治性や経済的影響力しかもたない（と思われる）地方の文化財よりも、国指定の文化財を議論の対象とすることは問題の輪郭を際立たせるためには必要な戦略かもしれない。⁽¹³⁾また、近年になって新たに制度化された「重伝建（重要な伝統建造物）」や「文化的景観」に付着するイデオロギー性を批判することも、なし崩し的に押し上げられる「文化財」概念を問いなおす重要な契機になりえる。これらの範疇には、法制度をとりまく政治経済的な思惑と民俗学以外のディシプリンの影響力が、抗いがたくまわりついているからである。しかし、現に階層化され序列化されてきた文化財の諸相がどのように推移しているのかを捉えなおすことも、常に現場を見据えるべき民俗学にとっては重要な営みのはずである。

この点からみるとこれまで紹介したマツリには、文化財の3つの階層が全て含まれている。各々の文化財への指定の過程を詳細にみていくことで、マツリの記録や保存、さらには活用をめぐる当事者と外部との交渉の過程が明らかになるとともに、個別の事例ごとの差異と共通点についても指摘することができるだろう。

3-2 研究者、民俗芸能大会、公共放送

文化財と関連して、本論が各々のマツリで確認したい状況として、次の3点をあげておきたい。まず、マツリに関して研究者たちが行ったフィールドワーク、論文や報告集の存在の有無である。調査・研究の頻度と文化資源としての注目度は、ある程度呼応すると考えられるからである。特に著名な研究者が調査を行い、論文や本にまとめることで、マツリは文化的な資源として内外に認知されることになる。しかも研究者のマツリについての解釈や研究自体が、しばしばナショナルな言説や制度と結びつき、その本質化や資源化を促してきた可能性もある。マツリの歴史的起源やコスモロジーに関する研究は、「国民」の文化として重要であるからこそ、研究に値し論文や著作に残すことが必要であると主張されてきた。研究対象となる要因と文化財に指定する根拠は共犯的に展

開してきたともいえる。⁽¹⁴⁾

次に公的な機関が主催したり、協賛したりする民俗（郷土）芸能大会への出場経験を確認したい。実際、民俗（郷土）芸能大会への参加とそれともなうマツリの舞台化は、文化財指定と密接に結びついている。それらは、法制度に基づき文化財を統括する文化庁が主催する形で実施するものと、共催や協賛のもとに他の団体によって行われるものがある。

その一つは1950（昭和25）年から開催されている『全国郷土芸能大会』である。この大会は文部省指導のもと、本田安次を中心とする民俗芸能研究関係者によって運営されていく。それは戦前の『郷土舞踊と民謡の会』の意図を引き継ぐものとして、東京の神田共立公会堂で開催された。初回は文部省の主催であったが、第4回以後は、芸術祭執行委員会・文化財保護委員会・財団法人日本青年会館の主催となる。さらに1959（昭和34）年以後は、『全国民俗芸能大会』に改称されて今日に至っている。2013（平成25）年時点で、計62回の大会が開かれている。開催場所も日比谷公会堂を経て、日本青年会館で行われることとなった。

この会の基本的な主旨は、日本各地の「民俗芸能」への関心を高めて、その保存と維持に結びつけようとするものであった。この大会の祝辞から会の性格を読み解いた笹原亮二は、それらが「芸能史上及び芸術上の高さ」を一般に啓蒙することと、「特に重要なものを重要無形民俗文化財に指定するなどして、その保存振興」を図るものであったことを指摘している。これらの点から笹原はこの芸能大会を「主催者側が事前に価値を認定した各地の芸能の、保存振興のための催し物である」と定義している[笹原1991 99-100]。

また1993（平成5）年からはじまった『地域伝統芸能全国フェスティバル』は、予算規模、出演団体数、集客数といった点で最大規模の芸能大会である。このイベントは、最初に記した「地域伝統芸能等を活用した行事の実施による観光及び特定地域商工業の振興に関する法律」に基づいて設立された公益法人、財団法人地域伝統芸能活用センターの中心的事業である。毎年、開催場所を移し、3～4日にわたって近隣地域の民俗芸能を中心に数十もの団体が出演する[宮田2006]。この大会に登場するマツリは、すでに文化財に指定されたものが多いが、それらの文化資源としての価値が再認められる場として機能しているともいえる。この催しと規模でも分かるように、そこには観光や地域振興を意図した応用的側面をみてとることができる。このような大会に動員されること自体が文化財の今日的な「活用」の形態であるとも言える。

全国的な催しと並行して、地域別の民俗芸能大会も組織されてきた。それが、日本を五つのブロックにわけて実施されるブロック別の芸能大会である。この大会では、ブロック内の都道府県が毎年持ち回りで大会を開催する形式をとる。各都道府県教育委員会が中心となって組織した実行委員会と開催担当地域とが中心となって運営にあたる。また、各自治体では毎年民俗芸能を発掘し、大会に出演させることになる。

文化庁移動芸術祭協賛公演として位置づけられたこの大会は、1959（昭和34）年に始まり、2013（平成25）年時点で55回を数える。これらの大会の趣旨は基本的には「全国民俗芸能大会」と変わらない。そこに通底する目標は、「民俗芸能」の保存と継承を目指すものであり、できるだけそれらを現状のまま維持することが主眼とされている。

最後に注意しなければならないのは、テレビ、とりわけNHKによるマツリの表象である。⁽¹⁵⁾ 広く

日本全国に対して、マツリを含めた民俗文化を「日本」の伝統や慣習として表象してきたNHKの番組は、戦後の文化ナショナリズムを再構成する重要な装置の一つであった。例えば坪井洋文は、高度経済成長期に「離郷した人びとの故郷への思いをいやしていたのが、NHKテレビの「ふるさとの歌まつり」と「新日本紀行」であった」[坪井(洋)1986 299]と看破している。彼はこれらの番組が日本「各地の生活を比較してみることが可能にした影響力」の大きさを指摘し、「自分と他人の故郷を比較するという点において、その差異と同質とを認識する」[坪井(洋)1986 299]ことができた述べている。テレビに登場した祭り、民俗芸能、民謡などによって、日本人のマジョリティが故郷を自覚すると同時にその故郷が内属する「日本」という国民国家が想像されたわけである。坪井が指摘した番組以外にも、『ふるさとの伝承』をはじめとしてNHKが地域社会を表象してきた番組は数多い。それらの映像を通したナショナルな編成や権力性を考慮することで、マツリをめぐるメディアの役割も検証しなければならない[川村1996, 2003, 坪井(秀)2006]。

3-3 保存と活用に関わる言説と表象

最初に花祭りについて前項で指摘した諸点について確認していきたい。花祭りのうち、東栄町と豊根村の当時17の花祭りの団体は、1976(昭和51)年に国の重要無形民俗文化財に指定された。改正された文化財保護法において、民俗文化財の指定制度が適用された最初の30件のなかの1件が花祭りだったことになる。制度改正の初発での指定は、研究者や文化財行政の間でのこの祭りの知名度を示している。さらに現代的な状況では、世界無形遺産への登録に向けての活動が地元の自治体を中心に行われる状況にもある。

花祭りが広く知られるようになったのは、大正の後半から昭和初期にかけてである。⁽¹⁶⁾早川孝太郎、折口信夫さらには宮本馨太郎、渋沢敬三といった多くの研究者が、足繁くこの地に通い、花祭りについての論文やモノグラフを記してきた。とりわけ、早川の『花祭』は、その本の評価とともに、花祭りという芸能についての評価も決定づけたといっている。この長大なモノグラフに跋文を添えた折口信夫も、势力的に花祭りをはじめとする三信遠の民俗芸能についての論考を記していった[早川1930, 折口1975, 1976a, 1976b]。⁽¹⁷⁾

その後、花祭りの研究は民俗芸能史の大家である本田安次によって体系化され、日本の芸能史における地位を確固としたものにしていく[本田1954]。1970年代以後になると花祭りの文書や祭文についての研究が進捗をみせ、その中世的世界観が注目されることになった[五来1972, 武井1977, 1980, 山本1993, 1994]。もっとも近年になると、このマツリが近代国家の施策によって存廃の危機におちいり、大きな改変を迫られた過程を検証した研究も著されている[中村2003]。また、花祭りについては、戦前から地元の研究者による資料の発掘や祭りの再解釈も行われてきた。現在では、これらの営みは中央の研究者とも呼応しつつ、祭りの応用的な側面にも影響を与えている[北設楽花祭保存会1980, 山崎2012]。こうして民俗学、国文学、宗教学、文化人類学などの多様な研究者が、花祭りを各々の関心と視座にもとづいて記述してきた。

本来は一昼夜にわたって行われる花祭りだが、特定の舞を選択することで早くから舞台化も行われていた。1930(昭和5)年に行われた『郷土舞踊と民謡の会』には、足込地区の花祭りが招かれている。同年、中在家の花祭りが渋沢邸に招かれて神楽を舞い、その様子は映像にも残されている。

る。さらに戦後の1952（昭和27）年に開かれた「第3回全国郷土芸能大会」には、東栄町^{ふっと}古戸の花祭りが出演していた。国指定文化財に指定される少し前の1974（昭和49）年には、『第16回近畿東海北陸ブロック芸能大会』にも参加している。

花祭りは映像記録の点でも特筆すべきマツリである。すでに記した渋谷邸での映像以外に、マツリの現場についても宮本馨太郎による映像が残されている。他にも花祭り多様な立場から映像化されてきたが、とりわけNHKの『新日本紀行』、『ふるさとの歌まつり』（ともに1970年）という坪井が影響力の大きさを指摘した二つの番組に登場したことは確認しておくべきだろう。その後も『ふるさとの伝承』（1995年）や『新日本紀行ふたたび』（2010年）などでも、繰り返し花祭りは、日本の伝統的なマツリとして表象され続けている⁽¹⁸⁾。

次に大蔵谷の祭礼について検討していく。このマツリでは、個々の行事が市や県の文化財に指定されてきた。大蔵谷では、高度経済成長期の地域変容のなかで、祭りを支える地縁組織が衰退したことはすでに述べた通りである。その後、地域では、祭りの芸能を再興しようとする動きが活発化し、各々の保存団体が設立された。こうして「囃口流し」や「牛乗り神事」が、1975（昭和50）年に市の無形民俗文化財に指定されている。

大蔵谷獅子舞も同じ年に市の文化財に指定され、1979（昭和54）年には兵庫県の無形民俗文化財に指定された。市から県指定になった獅子舞保存会は、数多くの芸能大会に出演することになる。市の指定を受けた1975（昭和50）年の10月に、第17回の『近畿・東海・北陸ブロック民俗芸能大会』に出演したのを嚆矢として、2002（平成14）年に沖縄の那覇市で行われた「兵庫・沖縄交流民俗発表会」では、沖縄県の芸能に対して兵庫県を代表する立場で獅子舞を演じている。さらに2004（平成16）年の『第12回地域伝統芸能全国フェスティバル』（茨城県水戸市）や、2008（平成20）年の『第8回地域伝統芸能まつり』（東京）にも出演している（写真7）。文化財指定と民俗芸能大会への参加が相乗的に促進されることを如実に伺うことができる。

ただし大蔵谷獅子舞を含めた秋祭りについてのまとまったテキストはみあたらない。兵庫県の民俗芸能についての記録を見ても、報告書以上の内容のものはみられないか、そもそも報告書に記載されていない場合もある[喜多1977, 兵庫県教育委員会編2005]。

そこにはいくつかの要因が考えられるが、大蔵谷獅子舞が江戸時代以後の近畿各地に伝播した伊勢太神楽の系統とみなされていたことも遠因となっているのかもしれない。芸能史研究で重視されるのは、花祭りのような中世に端を発する神楽や田楽であり、その起源が近世にくだると考えられる民俗芸能についての関心は、相対的に低かったのである⁽¹⁹⁾。

印刷媒体での記録は少ないものの、映像メディアに関して大蔵谷獅子舞は、興味深い側面を示している。それは記録と



写真7 大蔵谷獅子舞保存会、芸能大会での公演
（2004年撮影）

保存としての映像メディアであるとともに、資源として、あるいは芸能の継承の方途としての映像メディアの活用という側面である。後者については④で述べるとして、ここでは前者について紹介しておきたい。

まず、公的な補助のもとに作られた「保存会」の獅子舞の宮入と芸態に関する映像記録がある。そこでは、宮入の様子とともに獅子舞の歴史や保存会での練習風景、会長のインタビューなどが記録されている。さらに通常では見えない舞い手の動きが、カヤをはずした状態で撮影することで可視化され、理解できるシーンも含まれる。これらは文化庁による無形民俗文化財の記録のための助成金によって作られたものである。

もう一つは、地元のケーブルテレビによるマツリの放送がある。これまで大蔵谷獅子舞は、複数回、NHKなどの公共放送にも登場している。上記した『地域伝統芸能まつり』もNHKの大ホールで開かれ、全国に放送されている。それに加えて大蔵谷の秋祭りでは、毎年、地元の明石ケーブルテレビが取材に訪れ、宮入の様子を撮影し、会員たちにインタビューを行っている。地元の風物詩であるマツリ映像の配信は、地域に密着した形で展開する映像メディアの方向性と合致するものだろう。映像メディア自体の個別化や地域化が進むなかで、マツリを表象する視点も、全国からローカルへと移行している。

3番目にお小夜祭りについてみてみたい。お小夜祭りの中心となる能登麦屋節は戦後になってから見いだされた民謡であった。地域を越えて知られるようになったきっかけは、1960年にビクターレコードから発売されたことにある。その前年に民謡研究家の服部龍太郎が、この地で民謡の「原曲」を採取していた。前後して、旧門前町の七浦地区には民謡保存会が結成され、30名以上の会員が名を連ねた。継承団体が確定して間もない1962年には、門前町の無形民俗文化財に指定されることになる。1968（昭和43）年には石川県の無形民俗文化財に指定され、その翌年の1969年には『第11回近畿東海北陸ブロック芸能大会』にも出場している。また、同じ時期に「NHKふるさとの歌まつり」にも登場していた。文化財化と舞台化、そして映像化は、ここでもほぼ並行して展開している。

なお、能登麦屋節についてのテキストは、その「発見者」である服部龍太郎や民謡研究家の竹内勉によってまとめられている〔服部1959a, 1959b 竹内1977〕。ただそれ以前、すでに戦前の段階で地元の教員であり、後に能登麦屋節保存会会長となる山岸勇によって歌詞の活字化も行われていたのである。

最後にYOSAKOIに関しては、いかなる文化財の指定も受けていない。ソーラン節と系譜関係にある「沖揚げ音頭」などが道内の市町村の文化財に指定されている場合もあるが、そもそもソーラン節とイベントとしてのYOSAKOIとのつながりはあまりに希薄である。民俗芸能大会にも出場しないものの、YOSAKOIは本来的に舞台での上演を想定したパフォーマンスであり、イベント自体が巨大な舞台ともいえる。結果として、YOSAKOIの決勝に出演する常連になると、年間に百回近い公演を行うことになる。

さらにあからさまな政治利用の場面もみられた。2006年に北海道洞爺湖で行われたサミット、先進国主要国会議のレセプションでは、「天舞龍神」と「平岸天神」が演舞を披露している。北海道を、さらに日本を代表する芸能としてYOSAKOIは、先進諸国の首脳たちが集まる政治の場を

彩ったわけである。国際政治の表舞台に登場することでこのイベントは、日本を代表するマツリであることが周知されたわけである⁽²⁰⁾。

YOSAKOIについては、すでに多くの研究者が論文や本で論じている。内田忠賢をはじめ多くの祭礼研究者が、このマツリの報告を行っており、それらはリーディングスとしてもまとめられている[矢島 2000, 森田 2000, 内田編 2003]。またこのマツリは、社会学や文化人類学だけでなく教育学や心理学、保健体育の研究者といった既存のマツリ研究とは異なったディシプリンからも議論されている[中島 2003, 侘美・森谷 2008, 平田 2010, 後藤 2012, 2013]。分野は異なるものの、多様なディシプリンに関心を持たれている点は、花祭りと対照されるべきかもしれない。

なお、北海道の民放の放送のほかに、後援にも名を連ねる NHK も、複数の番組を通じてイベントを放送してきた。さらに 2007 年に発売された NHK エンタープライズによる『日本まつり』には、ねぶた祭（青森）や浅草三社祭（東京）、岸和田だんじり祭（大阪）、博多祇園山笠（福岡）、長崎くんち（長崎）らとともに YOSAKOI が収録されている。もっとも、YOSAKOI においては他者による表象よりもマスメディアとの共犯的な自己表象の過程を④で確認することになるだろう。

④……………フォークロリズムとしてのマツリ

4-1 五つの指標

私はかつて、日本におけるフォークロリズムの事例を検証することで、5つの指標を抽出したことがある[川村 2009]。この作業の目的は、戦後の民俗学が暗黙のうちに期待してきた「民俗」という領域が自明のものではなく、民俗学が対象とする領域は、おしなべてフォークロリズムに他ならないことを示すことになった。

ここでは、本論が取りあげたマツリについても同様の作業を行っていく。つまり、これらの指標に則することで研究分野が細分化してきたマツリに対するパースペクティブを平準化していきたいと考える。ちなみにそこで抽出した指標とは、近代性、汎地域性、貨幣経済との親和性、口承以外の継承形態、文化ナショナリズムであった。ちなみに⑥でとりあげた文化財化に関する言説と表象過程は、「文化ナショナリズム」の問題に他ならない。マツリが国民国家の制度的な布置に組み込まれ、文化資源として再編成される局面をみてきたわけである。

この節では、各々の指標についてもマツリがどのようにフォークロリズムとして展開しているのかを確認するために、暫定的に3つの段階を設定しておきたい。例えば、文化ナショナリズムに関しては、次のように捉え直してみよう。

- (1) マツリが執行される共同体のマツリとしての性格以上の表象を帯びることは少ない。
- (2) 共同体だけでなく市町村や都道府県の表象として利用される。
- (3) 日本という国家レベルでの表象として利用される。

これに従うなら、花祭りと YOSAKOI は、全く次元の異なるベルで (3) に属する。一方は、国指定の無形民俗文化財であり、現在は世界無形遺産への登録が目指されており、他方は国際政治の表舞台に登場し、日本を代表するマツリであることを再認させた。それに対してお小夜祭りと大蔵

谷祭礼は(2)にカテゴライズされると捉えられる。両者は、各々が市の文化財を経て県指定の文化財に指定されてきた。地元では保存会が設立されており、舞台や映像に出演する際には、その地域のマツリとして表象されることになる。ただいずれのマツリも(1)として設定された民俗学的な祭りの範疇からは逸脱していることは間違いない。

4-2 近代性

次に4つの事例の近代性について考えてみたい。改めて確認するまでもないが、かつて「民俗」は、前近代から伝承されてきた慣習的实践と捉えられてきた。ここでは主に時系列に沿いながら、ここに紹介したマツリが、どれほど「民俗」から乖離した存在であるか、言い換えれば、近代以後に創出されたものであるかについて確認したい。近代性の指標として以下では、次の3つの段階を分節化しておく。

- (1) 言説と実践の両面で歴史的深度をもち、近代以後に改変された行事は少なく、マツリのローカリティや独自の価値体系を継承、維持している。
- (2) マツリの言説において歴史的深度を持つと考えられるが、実践面において近代以後に創造された行事や制度がある。
- (3) マツリについての言説と実践の両面において近現代性を有し、ほぼその総体が近代以後に創出されている。

言うまでもなく(3)に属するのは、YOSAKOIとお小夜祭りである。前者は1980年代の「ふるさと創成」が叫ばれた時代を背景として創出されたイベントである。後者はバブル期以後の産業構造の変容にともない、観光産業の要望と国民の余暇への希求がもたらしたイベントである。この二つのイベントは近年に創出されたものであり、近代、あるいは現代の産物であることは自明ともいえる。

ちなみにお小夜祭りでは、イベントの中心となる民謡と伝説も、ともに近代以後に発明されたものである[川村2004]。能登麦屋節というイベントの主役は、昭和30年代に入って民謡研究家によって見いだされ、全国的に知られるようになった[服部1959a, 1959b]。レコードやテレビなどの外部メディアによる接触と受容の一方で、地元では保存会が設立されていたことが、このイベントの成立に大きな影響を与えてきた。

次の(2)のカテゴリーに属するのは、大蔵谷の秋祭りと獅子舞である。大蔵谷の秋季祭礼は、郷社である稲爪神社の祭礼として前近代から伝えられてきた。とりわけ大蔵谷獅子舞は、由来にある戦国末期に端を発するかどうかはさておき、江戸後期の文献にも登場する伊勢神楽系統の獅子舞とされる。それらは西国街道筋に栄えてきた大蔵谷に、前近代から継承されてきたマツリなのである。しかし、そのマツリも戦後になってから大きな転機を迎えていた。昭和30年代には地域の空洞化が進み、祭りに伴う芸能はいったん休止を余儀なくされた。その後、地縁的な制約を取り払った「獅子舞保存会」が結成され、さらにその後、「西の組」も再編されることになった。この過程で、それ以前から伝えられてきた獅子の芸能にも多くの改変が加えられていったし、祭礼組織の内部構成も大きく変化してきたのである。大蔵獅子舞もまた、近代以後の社会構造の変化によって再編されてきたといえる。

最後の花祭りもまた、(1)ではなく(2)に分類されるべきマツリである。確かに花祭りは、多くの研究者によって研究され、その歴史的な消息が探求されてきた。その「起源」に諸説はあるものの、それらが中世神楽の影響をうけつつ、近世の初期から中期にその形態を整えていったことは間違いないだろう。しかし、この祭りにも近代が刻印されていた。花祭りが継承される一部の地域では、明治以後、祭りの中心的な芸能である山見鬼や榊鬼が記紀神話の神々に読み替えられていた。舞庭の飾り付けにも修験や陰陽道の影響を排した形式が重視され、演目にも記紀神話のモチーフが取り込まれている。それは単なる神道化というよりも、国民国家として再編された近代日本の国家神道⁽²¹⁾の影をみることも強ち間違いとはいえない。

4-3 再編された地域とマツリの組織

民俗芸能や祭りを支える組織や地域性にも各々の特色がある。伝統的とされる祭りを支える組織は、主に地縁と血縁によって構成されていた。地縁や血縁によるつながりは世代を超えて継承されていき、慣習化されていく。それらは村の成員権とも重なり、マツリに参加することが地域社会の一員であることを意味していた。

地縁関係が重視されるのは伝統的な都市祭礼でも変わるところはない。しかし、近年になってから変容を遂げた祭礼や全く新しく創造されたイベントでは、このような原理はあてはまらなくなっている。例えば、都市化が進み世俗化が進むと、特定の会社や学校組織が単位となって祭りに参加するようになる。いわゆる社縁（結社）とよばれる集団が祭りを構成する単位となるわけである。さらにはこれらのつながりに加えて、そもそも祭りやイベントに参加するためだけに結成された集団もある。阿波踊りにおける「連」やYOSAKOIのチームの多くは、そのような選択縁（成員たち自身がみずから選択できる縁）のもとにマツリに参加している。

これらは、既存のイベント研究でも指摘されてきたことだが、ここで同じ問題をマツリ一般に広げて検証し直す必要がある。すると、かつての祭りの原理とされていた地域性や組織編成も、ここに紹介した全てのマツリに当てはまらないことがわかる。ここでも、3つのレベルに分節化してみたい。

- (1) 地縁・血縁によって運営され、祭りの参加者も地縁、血縁に限定されるもの
- (2) 地縁・血縁に加えて社縁によって運営され、それらの緒縁によって参加できるもの
- (3) 選択縁によって運営されており、参加者も選択的に参加が可能なもの

まずYOSAKOIは、祭りの実行委員会によって組織されている。この組織はイベントの運営とそのための維持管理のための組織である。組織はイベントのために機能しており、常勤や非常勤の役員を中心として各団体からのボランティアによって運営が担われている。いかなる意味においても地縁や血縁は関連しない選択縁によって構成された組織である。言うまでもなく(3)のカテゴリーに入ることになる。

お小夜祭りもYOSAKOIと同様に実行委員会という形態のもとに結びついており、その組織原理は、地縁や血縁から剥離しているようにみえる。ただ、お小夜祭りでは、旧七浦村という一定の地域のなかに以前から存在した公民館や婦人会組織を中心に委員会が組織化されている。その意味では、近代になって確定されたかつての行政組織であり、小、中学校の校区とも重なる地域が、マ

ツリの運営を担っているともいえる。

それに対して大蔵谷獅子舞はどうだろうか。おそらくこの祭りは、(2)に位置づけられる。表面的にこの祭りの運営は、稲爪神社を中心とした祭祀組織によって運営されている。氏子総代を中心とするメンバーは、地縁的な結びつきによって成立しているのである。しかし、祭りの宮入での芸能を担っていた地縁組織である「組」は、昭和30年代に途絶している。結果として成立したのが、獅子舞や囃口流しといった各々の芸能の保存会であった。保存会は、祭礼に向けての会合にも出席し、祭りの運行や各々の芸能の実施について発言する立場にある。

この保存会とは、新たに構成し直された「結社」であり、内実において地縁や血縁の基準から乖離している。その一例として、大蔵谷獅子舞保存会についてみておきたい。保存会では、その組織化された成員と芸能の内容の両面で地域性が再構成されている。獅子舞を奉納していたとされた「西」と「中」の二つの組の有志が参加する形で保存会は成立した。しかも現在では、それらの地域以外の氏子域の人たちも、保存会の会員として活動している。保存会が、それまでの地域を横断するように結成されたことが分かる。

さらに二つの動きの相乗的な効果によって、かつての「組」という地縁的なつながりは、無化しつつある。まず、この大蔵谷出身の者たちが、大蔵谷を離れて近隣に移り住むようになったことである。結婚や就職先、大学への進学などで、関西を離れて暮らす会員もいる。その一方で、大蔵谷内に新たに建てられたマンションなどに住むニューカマーのなかにも保存会に入会した者がいる。中学や高校の同級生やクラブ活動の先輩後輩関係などを通じて、保存会に加わる者がしばしばみられる。言い換えれば、保存会という結社に入会することが、大蔵の獅子舞に参加する資格をえることになるのである。

では、組織原理として地域性が維持されているはずの花祭りはどうだろうか。確かに花祭りでは、かつての地縁組織ごとに祭りは維持されている。花宿という特定の家で開催される形態から公民館などの常設の場所での開催に変わったものの、祭りの組織を構成する地縁関係は維持されているように見える。しかし、実際に祭りを構成する人びとをみていくと、そこではかつての組織原理とは異なる実践の諸相が垣間見える。

まず、舞い手のかなりの層が、普段は地域内に住んでいないことは大蔵谷と同じである。祭りの当日、来客をもてなす裏方として給仕等を担当する女性たちも、地域外に在住する人たちに依存している地区が多い。子供の舞にいたってはさらに深刻である。現在、複数の地域では、子供の参加を他の地区に委託し、花の舞などを演じてもらっている。例えば、下栗代では、地区内の戸数が18戸まで減少し、小中学生が皆無である。そのため、別の地区の子供に出演を願ったり、地区を離れた下栗代の縁者の子弟に声を掛けて、なんとか芸能を継承している〔星野2011〕。同様の傾向は小林地区等でも見られ、布川地区などでは大人の舞についても地区外の人びとが演じている状態が続いている。

このように伝統的な祭りの内実において、地縁関係は明らかに想像的、あるいは擬似的なつながりに変容している。ただ表層的に花祭りが(1)の構成原理を崩していないことに注目しておくべきである。今見たように花祭りの地域の構成は、実際には(1)と(2)の中間に位置している。しかし、少なくとも言説面においては(1)であることが遵守されており、運用や実践の局面で(2)

に近い形態が構成されているのである。

4-4 貨幣経済との親和性

第三に市場経済にもとづく資源化や商品化についてみていきたい。この背景には、「民俗」は地域内に完結した交換と贈与関係を基盤としており、貨幣を仲立ちとする市場経済は、「民俗」からは乖離した事象と捉えられてきたからである。もちろん、近代以後に貨幣経済と隔絶した共同体など、ほとんど存在し得ない。多くの生業も、すでに近世から遠隔地との交易を含めて市場の影響を強く受けてきた。口頭伝承の世界でさえも、貨幣経済がもたらした物語の変容をしめす研究をみることができる。それでも、かつての民俗研究では、局所的に残存する（と考えられる）貨幣を仲立ちとしない交換のあり方や自給自足に近い生業のあり方に着目し、その祖型を追い求めてきた⁽²²⁾。

ここで検証しているマツリにおいても、非貨幣経済として互酬性や再分配にもとづく運営のあり方が研究対象に想定されていた。実際、かつてのマツリでは、それに関わる労働力や諸経費を、貨幣経済を仲立ちとせずに運用してきた。慣習的な交換体系では、マツリの執行に際して、成員が一定の労働力を提供したり、お礼のやり取りをお神酒で行ったり、宴会の場への相互的な招待を行うといった互酬的な交換が頻繁に行われていた。また、地域の名家や庄屋層などが、マツリに多額の寄付を行ったり、華美なダシモノを寄贈したりする再分配的な事例も数多くみることができる。これらを勘案しつつマツリの運営に関しても3つの局面に分節化しよう。

- (1) マツリの運営は慣習的な交換体系のみで行われ、公的な支援や参加は認められない。
- (2) マツリの運営は慣習的な交換体系と貨幣経済が併存し、公的な支援と参加も付加される。
- (3) マツリの運営は貨幣経済に基づきつつ、公的な支援と参加によって進められる。

これまでの指標からも想像がつくように、(3)に属するのは、YOSAKOIとお小夜祭りであり、(2)に属するのが大蔵谷獅子舞と花祭りとなる。

ただし、(1)のような形態が想定できない訳ではない。規模が小さく、参加する成員も少ないマツリでは基本的に観衆もなく、公的な支援や参加も生じない。経済的利益も発生しようがないが、執行に伴う支出も小さくなる。このような小規模なマツリとしては、森田三郎による「だんご祭り」や内田忠賢による「地神祭」の報告のほか、各地の市町村史や民俗報告書において参照することができる〔森田1990、内田2003〕。

では、巨大なイベントとして成長したYOSAKOIでは、どのような形で貨幣経済と結びついているのだろうか。そもそもこのマツリは、各チームの参加費用と委員会が販売する関連グッズの売り上げ、そして大会期間中の有料席への入場料、企業からの協賛金などによって運営がまかなわれている。言い換えれば貨幣経済による交換がマツリの運営の基盤をなしている。例えば、踊りで使用が義務づけられる鳴子を含め、様々なグッズが考案され、イベント期間とその前後に販売されている。また、8丁目と大通り沿いに設けられた有料の観覧席は、実行委員会の大きな収入源となっている。さらにテレビでの放映料も、高額収入になっていたようである。費用全体からみるとそれほど率ではないが、スポンサー企業の協賛金も相当の金額になる〔大坂⁽²³⁾2007〕。その内訳は公表されていないため、全容を計ることはできないが、いずれにせよYOSAKOIは、近代的な市場論理のなかで展開している。

同じく(3)に含まれるが、観光資源化を意図しながら、実際にはその効果を得られなかったのがお小夜祭りである。このマツリでは、実行委員会や有志によって出店も出されるが、そこでの売り上げがマツリの運営を支えるにはほど遠い。現在のマツリは観光資源としては機能しておらず、公的な補助なしに運営は難しいといえる。ただお小夜祭りが始まった当初、能登麦屋節がレコード化され、県の無形文化財にも指定されていたことで、地元ではこのマツリによる観光開発を目指していた。その意図は達成されることはなかったものの、その過程で交わされた現地の人々の議論には、観光化への期待と熱意がこもっていた。

さて、(2)と位置づけた大蔵谷では、祭りの運営において互酬性にも通じる地域の論理とも言うべき交換の原則が生きていた。例えば、獅子舞の町回りでは、個別の世帯が獅子に対して「お礼」(ハナ)を渡すことになる。とくに額は決まっておらず、それは贈与に基づく交換にみえる。もっともそれらを受け取る保存会では、金額による階層化が行われている。保存会に対する祝儀は千円から1万円の幅で変動がある。保存会の運営はこの町回りによって賄われているため、金額の幅によって町回りで行われる芸の数と種類が決まってくる。町回りでは「ドコ」と「ハヤマタ」という二つの芸は必ず舞われるが、3000円ならば中一つといって別の芸が入り、5000円になると中二つといって別の芸が二つ入ったり、やや大きな芸が演じられることが多い。さらに一万円の花ナがでる家や商店などでは、保存会の代名詞である「三人継ぎ」や「足芸」といった難度が高く多人数を必要とする芸が選ばれる。お礼の額によって芸の多寡が決定⁽²⁴⁾されている。

こうして集まった「お礼」は、マツリの打ち上げをかねた総会場で、会計報告として全員に示される。贈与の形態は、市場経済に則った収支の計算のなかで合理的に処理されていくわけである。

花祭りも同様である。そもそも、かつての花祭りが花宿を中心として、地域の有力者の家を舞台にしていたことを考えれば、それが再分配に基づく儀礼的要素が色濃くあったことが伺われる。また、現在でも、祭りが行われる舞庭の壁面などには、「見舞金」の一覧が貼付されている。これらは本来、祭りを執行する地区の人びとが奉納するものであった。もっとも花祭りでは、地域外に住む縁者や他地区から花祭りを見物に来る者が、「見舞」を贈ることは以前からあった。友人や縁者のつながりによってお互いの花祭りを訪れ、やがて舞庭の渦にのみこまれていく。彼らが贈る「見舞」は現金であっても、そこには一定の範囲の地域間における互酬的な交換が基底にあったといえる。

ただここで興味深いのは、見舞を送る者がかつての村落組織内や近隣の者、あるいは地域の出身者に限られない点である。近年では、花祭りの鑑賞のエチケットとして、観客は2000円から3000円を包むことがホームページなどで奨励されている。見舞の代りとして花祭りでは、御札や地区ごとの「みやげ」をもらうことができ、また、食事やお神酒にもあずかることができる。それは、かつてのマツリにおける慣習的な贈与の形態をまとっているが、外部からの見物客にとっては「入場料」とうつっている。実際、私が見学した際にも、「この入場料いくらでしたらいいの」といった問いかけが、舞庭の玄関口で聞こえてきたことがあった。団体バスなどで訪れる場合には事前に添乗員が、祭りでの「お見舞」を周知することもあるという。

都市とはほど遠く、交通の便も悪い場所で執行される花祭りだが、マツリの際には多くのアマチュアカメラマン、マツリ愛好者たちが全国からおとずれる。実際に採算を取れているかどうかは別問題として、花祭りが一定の収益をあげる近代的なシステムを導入していることは間違いなし、

その収益の対象は、かつての地域社会の範囲をはるかに超えているわけである。

なお指摘しておかねばならないのは、ここにあげた全ての祭りが、何らかの形で公的な助成を受けていることである。言い換えればこれらのマツリでは、市場経済原理を補完する論理から、経済的に不足する側面を国や地方公共団体の援助によってまかなっているといえる。

4-5 口承以外の伝承形態

民俗文化にとって口承が特権的なメディアとして捉えられてきたことは言うまでもない。もちろん、口承による聞き取り調査が自明視されることで見失われた側面も多いが、ここでは深く立ち回らない。ただ1980年代以後に行われた一連の〈口承文芸〉研究は、民俗学がその内側で醸成しながら、方法論的な検証を経ないままに放置してきた領域を再検討してきた〔斎藤・小池1991〕。ただそのようなフレキシブルな視座は、口承研究と民俗芸能研究の一部をのぞいて、いまだに広く共有されてはいない〔民俗芸能研究の会／第一民俗芸能学会編1993〕。

そもそも民俗学のマツリ研究では、口承によるや対面的な空間が重視されるように研究対象が焦点化される仕掛けが確立されていた。つまり、民俗学による祭りの定義では、祭りには見物人はおらず、(不可視の)カミと村の成員たちが共に会食することが本義とされていた〔柳田1990(1942)、倉林1975〕。祭りの空間では執行者たちは、互いに見る一見られる、聞く一聞かれる関係にあり、そこに時間的空間的な距離を介在させるメディアが進入する余地はないかにみえる。⁽²⁵⁾

しかし、実際にはマツリの継承や習得の過程において、口承以外の多くの媒体が用いられてきた。ここでは、これらのメディアを口承、文字、印刷メディア、そして、電子メディアに分節化したうえでマツリとのつながりを設定することができる。⁽²⁶⁾

- (1) 口承と身体的なコミュニケーションを中心とする行事や知識、技能の継承
- (2) (1)に加えて文字媒体や印刷媒体による行事や知識、技能の共有と継承
- (3) (2)に加えて電子メディアによる行事や知識、技能の共有と継承

ただしここで強調されるべきは、口承や直接的な身体的コミュニケーションは、全てのマツリにおいて現在も深く作用している点である。花祭りではマツリの前の約一週間、大蔵谷獅子舞では約一ヶ月前から、各々の芸能を継承し、習得するために丹念な練習の時間がもうけられている。同様にYOSAKOIでも、チームごとに濃淡はあるものの、イベントの前には頻繁に練習が行われている。これら練習の場で各々の成員同士の身体感覚がシンクロしたり、オノマトペなどの「わざ言語」が編みだされ、共有されることになる。もっともレパートリーと成員の固定化が進行しているお小夜祭りの能登表屋節でも、マツリの前には民謡の踊りと鳴りものの練習が行われる。このような現場を理解するためには、調査者自身の参与によるフィールドワークが必要不可欠とされるが、それは次節でまとめることにしたい。

ただその一方で、マツリが口承だけで継承されてきたわけではないという、個別の事例や経験では既知の事実も指摘しておかねばならない。口承以外のメディアがマツリの継承や表象の場面において効果的に用いられてきたことも今に始まったことではない。すでに前近代から、マツリの式次第や芸態についての文献は数多く残されてきた。

それに対して、印刷メディアや電子メディアは、近年まで表象する側のメディアとしてマツリに

影響を与えてきたように捉えられがちである。実際、多くの新聞や雑誌などは、しばしばマツリの記事を紹介し、定型的な歴史的、文化的な意味を付与してきた。③でも記したように、近代以後、大手の新聞や公共放送を中心とするマスメディアは、民俗芸能大会の主催や共催を通じてマツリの創造過程にも深く関与してきた。

このような表象における非対称性は、現在でも解消されていないし、しばしば、マスメディアは、かつての民俗学以上に定型的な表現によって、本質主義的な「民俗」を再生産し続けている。しかし、少なくとも近代のある時期から当事者たちは、文字から印刷媒体さらには画像や映像メディアを駆使するようになり、マスメディアとは異なった視点で自己表象を行うようになっていったのである。

以上の点を勘案すると、今日のマツリの位相において、全てのマツリが何らかの形で③の段階にあると言えるだろう。

例えば、花祭りにおいて顕著な傾向は、文字による継承である。花祭りの儀礼の節目には、太夫による祭文の語りが朗唱される。それらは口伝だけではなく、かなり早い時期から文字として残されており、複数の地区で祭文についての文書が残されている〔五来1972〕。既述したように、それらの文献資料をもとに近代以前の祭りの世界観や宗教的背景を多くの研究者が探求してきた。近代に入るとこれらの祭文は、地元の人びとによって印刷媒体で記録されることもあった。例えば、東栄町の小林地区などでは、昭和の初期に印刷物として記録され、さらに2009年には名古屋大学によって新たなプリントによるテキスト化が行われている〔佐々木・小林花祭保存会編 2009〕。また、花祭りに関しては、数多くの映像資料が残されていることはすでにみたとおりである。これらの資料の一部は地域の人びとも閲覧し、それらを参照したり、批判的に摂取したりしている。

大蔵谷の獅子舞については、自分たちの芸能の記録や共有の方途として画像や映像が頻繁に用いられる。毎年の宮入の様子は必ず映像で記録化され、会員たちに渡されている。また、宮入だけではなく、芸能大会に出演した際にも、画像や映像が会員によって記録され、配布されることが多い(写真8)。さらに印象的だったメディアの利用として、携帯電話の録画機能があげられる。2007年

の調査の際、笛方会員の一人が自分の笛の指使いを、携帯電話で録画していた。あまり練習に来られない新人の会員に対して、先輩の会員がそのデータを転送するためであった。個人が笛を練習するためのテキストとして、携帯の映像機能が用いられているわけである。

さらに別の映像メディアの利用も指摘できる。西の組の獅子舞では、保存会と同じく宮入の映像が記録され、会員たちに共有される。さらに西の組では、かつて撮影された映像



写真8 大蔵谷獅子舞保存会による映像記録

をもとに、一端、廃れていた芸を復活させたという事例もある。映像メディアが自己表象として用いられるだけでなく、自らの文化資源の再創造に利用されているのである。

メディアの自覚的な利用においても突出しているのは YOSAKOI である。YOSAKOI では、イベントの予定や詳細が新聞の広告欄を通して紹介されることが多い。その端緒はイベントが大きく展開し始める第5回から顕著になったようである。また、実際のイベント会場では、各会場の紹介、主要なチーム、採点基準等を記したガイドブックも販売されている。それに加えて、大会の記録は VHS、さらには DVD の形式で一般に市販されている。実行委員会が作成したホームページには、先のガイドブックよりも詳細に大会に関する場所、日時とイベントの日程、参加チーム、協賛企業にこれまでのイベントの歴史や背景といった主要な情報が網羅されている。

逆にメディアの展開において、もっとも消極的に見えるのはお小夜祭りである。印刷媒体や電子メディアがこのイベントで用いられることは少なく、逆にローカルな新聞記事などで表象されることが多いイベントである。しかし、このイベントが成立する背景には、興味深い点を見いだすことができる。そもそも、このようなイベントを行うことが提起されたのは、地元の小学校の同窓会誌という印刷媒体であった。同窓会誌では、過疎化のなかでの地域振興を考える座談会が何度も設けられ、それらの議論をへてこのイベントが成立していったのである。また、実際に行われた初期のお小夜祭りの様子は、この雑誌の紙面を飾ってもいる（写真9）。

さらにさかのぼれば、イベントの中心である能登麦屋節は、1960年のレコード化を契機として地域内にも周知されていったという経緯がある。それまで七浦地区でもごく一部でしか知られていなかった民謡が、歴史的な由緒を持つ文化資源として意識されたのである。すなわち、お小夜祭りの背景には、地域内に影響力を持つ印刷メディアとマスプロダクトされた電子メディアが相乗的な影響を与えていたのである。



写真9 同窓会誌『しづ』の表紙を飾る能登麦屋節とお小夜祭り

おわりに 錯綜する言説と視座の平準化

本稿ではマツリの「保存」と「活用」をめぐる力学の現場について、具体的な4つのマツリについて検証を行ってきた。

ここでの事例からえられる暫定的な結論は次の2点である。まず、文化財保護法や「おまつり法」に代表される法制度が、マツリに影響を与えてきたことは事実だが、それらは、「保存」と「活用」の両面において決定的な要因とはなりえない、ということである。表面的に相矛盾するかにみえる「保存」と「活用」に関わる言説は、実践の場での運用のあり方や再解釈によって様々な展開を見せてきた。それらはマツリの現場で、あるいは執行に携わる当事者たちの実践を通して、常に癒着し、転覆し、縫合されてきた。よって、法制度の背後にある文化ナショナリズムを批判することも、包括的な議論には有効だが、各々の現場の事例を検証する際には、複雑な様相を特定の制度や言説に還元してしまう危うさを付帯する。これまで見たようにマツリの現代的な展開にはそのような法制度や研究者の言説以外に様々な要素があげられる。貨幣経済の浸透、多様なメディアによる表象、マツリを継承する組織の変容は、相互に関連しながらマツリの展開を促す動因となってきた。むしろ、法制度とそれによって引き起こされる様々な営みは、マツリを含めた民俗文化に対する対処療法であり、そこには一貫した理念も思想も存在しないとも言える。対処療法であるがゆえにそれらは、表面的には成功したようにみえる事例もあり、また、ほとんど効果が現れなかった事例もある。

花祭りでは、国指定の保存対象でありながら十全な継承は行われず、観光化や地域振興への活用にも一定以上の効果が見られていない。逆に文化財による保護からはかけはなされたところで花祭りが継承される場合もある。愛知県豊橋市西幸町の御幸神社では、戦後になって豊根村から入植した人びとによって花祭りが行われている。また東京では、「北多摩民舞教育研究会」と御園地区との交流を経て、1993年から毎年12月の第2土曜に「花祭り」が行われるようになった⁽²⁷⁾。このような事例は、これまで述べてきた保存と活用の制度や言説とは異なった文脈のもとに展開している。

お小夜祭りは、「おまつり法」以前から文化財を資源として創造されたイベントである。しかし、イベントに託された観光の起爆剤という役割は、ほとんど果たされることはなかった。その母体であるべき能登麦屋節の保存会でも、世代交代が円滑に行われず、全体の高齢化が進んでいる。初期のマツリの常連であった小学生や中学生による麦屋踊りは、地元の小、中学校の閉校にともない規模が縮小されている。このイベントの盛衰には、今日の地域社会が抱える課題が透けてみえる。

それに対して大蔵谷祭礼、とりわけ獅子舞の継承に関して文化財の指定は、大きな役割を果たしてきた。一端休止した獅子舞が保存会で復興されたあと、早い時期に市や県の文化財指定を受けている。必ずしも地縁にとらわれない団体の柔軟さと、文化財としての知名度が相乗的な効果となって、獅子舞には世代を超えて多くの会員が参加している。彼らはその後の芸能大会への出演という経験を共有することで、保存会としてのアイデンティティを形成してきた面も指摘できる。大蔵谷獅子舞の事例は、国という冠ではなくても文化財指定やそれに伴う一連の活動が、マツリの再活性化を促しているともいえる。

最後のYOSAKOIは、はじまって20年あまりの月日しかたっておらず、当然、文化財の指定も

受けていない。にもかかわらず YOSAKOI は、短期間の間に札幌だけでなく北海道を代表するマツリに成長した。文化財ではない YOSAKOI が、ここに記したマツリのなかで最も発展し、巨大化している。それらが今後も継続して展開しうるか否かは不透明な部分があるものの、同時代におけるマツリとしての影響力は抜き出ていると言わざるをえない。巨大イベントが創出される力学は、「保護」や「活用」をめぐる制度や言説とは異なる次元で作動していることを示す事例になるだろう。

以上のような錯綜する事例を検証するために、本稿では、それらを一定の指標ごとに分節化して議論してきた。最後に④で抽出した指標ごとのマツリの変容の度合いについてまとめてみたい。5つの項目について(1)から(3)の段階にわけておいた。これらの値の総数が小さいほどかつての民俗学が焦点化した「民俗」の概念に近く、値が大きいほど近代化以後に展開したフォークロリズムとしての性格が強いと位置づけられる。その点をまとめたのが、図4となる。本文で論じたように3段階の中間的な段階もあることも勘案して、各々の値の中間値を示すことにした。

ここで5つの項目の合計値は15になるわけだから、その3分の2、すなわち10を超えたマツリ(を含めた民俗文化)は、フォークロリズムとして、「民俗」から分別することを提案してもいい。仮にその基準に従うならば、ここにあげた4つの事例はすべてフォークロリズムの範疇に入ることになる。YOSAKOI (15) はすべての項目で近代化が進んでおり、お小夜まつり (14) もまた、その背景となる民謡を含めてフォークロリズムとしての側面が強いことがわかる。それに対して、大蔵谷獅子舞 (11) と花祭り (11.5) は、さすがにイベントよりは値は低いものの、単純な「民俗」と位置づけることはむづかしいことがわかるはずである。本稿が検証した指標に依拠するなら、これら多様なマツリはすべてフォークロリズムである、というのが2つ目の結論になる。

これらの指標は、マツリの現代的な様相を知るための基礎的な指標であり、ここから個々のマツリが抱える問題を探ることができると考えている。本論以外のマツリについても、指標ごとに分節化を行うなら、多くの民俗文化の現状を測定することができるだろう。もちろん指標が示すものをどう評価するかも、研究者によって分かれるかもしれない。口承以外のメディアの利用や貨幣経済の浸透を、「民俗」の衰退とみなす者がいる一方で、それを現代社会への適応と捉える者もいるだろう。

それらの値を本当に数値化すべきかどうかはともかくとして、本論が行った指標による分節化には次の点で意義があると考ええる。まず、これらの指標はフィールドワークの現場の抜本的な見直しにつながる可能性をもっている⁽²⁸⁾。民俗学という学問のバイアスを相対化し、マツリを取り巻く同時代の状況を重要な調査項目として収集するわけであ

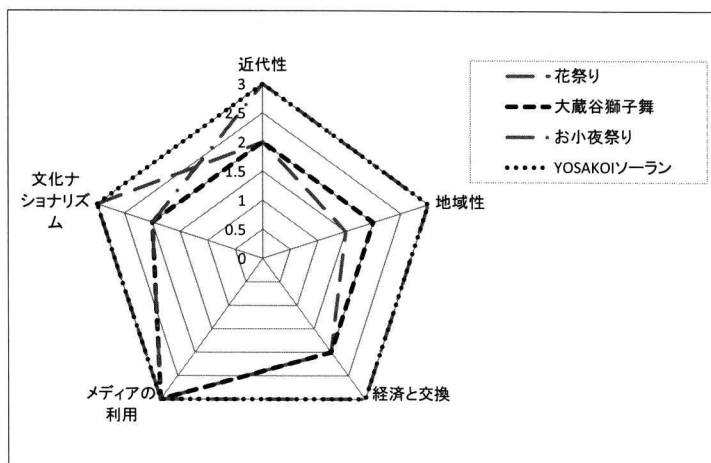


図4 項目別のマツリの現代的様相

る。すでに繰り返し指摘されていることではあるが、かつての民俗学では、伝統的とされる部分、なるべく変化せずに継承されてきた部分を掘りあげようとしてきた。しかし、今後の研究で必要とされるのは、まさに変化の直中で揺れ動いている民俗文化についてのデータに他ならない。マツリ
のなかで比較的継承された部分と、近年に変化したり、新たに創造されたりした部分とのダイナミズムを捉えるためにも、詳細な参与観察や聞き取り調査が行なわれねばならない。たとえ民俗文化が一見した所、変化していないようにみえたとしても、むしろ、そのような形態が保持されていることに関わっている力学を、調査の現場で明らかにする必要があるのである。

このような一次資料が蓄積されていけば、民俗学に内在する本質主義や還元主義の陥穽から距離をおいた研究が主流をなすことになる。研究分野の認識論的な転回と実践へのフィードバックを、2つ目の意義としてあげておきたい。文化ナショナリズムについての批判的な視座も、このようなディシプリン内の言説空間を刷新することからはじめられるべきである。

もちろん、本論が示した5つの指標とその分節化は決して固定的なものではない。マイナーチェンジは必要になるだろうし、枠組み自体の再構想が必要になるかもしれない。これまでの議論とは矛盾するかもしれないが、「信仰」、あるいは宗教的信念といった指標を想定することも不可能ではない。社会学や人類学の多くの成果が示すように「信仰」は近代化や世俗化によって衰退するとは限らないからである。あるいは調査対象における交通網の展開の有無を指標にすることも考えられる。さらには人口動態や就業形態といった指標を必要とする研究者もいるだろう。それらもまた、マツリを取り巻く環境の重要な側面だからである。

このような議論を進め、特定の言説や制度を特権的に扱うのではなく、現地の事例を総合的に捉えなおす視座を構築していくことから、研究分野自体の再編成を計る必要があるのである。

註

(1)——文化財行政に関わる研究者のなかには、地域で育まれてきた民俗芸能の多くが、時代状況や演技手の嗜好、外部からの影響などによって変化するものであることを認めている〔三隅 1993, 民俗芸能学会編 1993〕。ところが、それらを実際の法制度に即して保護しようとする際には、その伝統性や固有性が主張されることになる。ここでアマルガム（混合物）と表現したように、彼らの言説は、研究主体のなかですら一貫性をもたないままに、^{ポジショナリティ}時々の社会的立場によって使い分けられている。乖離した言説の功罪については、岩本らの主張とは異なる点から改めて吟味しなくてはならない。

(2)——もちろん、このようなモデル化には向かわずに、民俗文化の多様性、多義性、あるいは散逸性といった側面を強調し、本質主義が欲望する構造化され、体系化された文化への異議を申し立てるという「戦術」も一つの方法論ではある。構築主義者たちの言説の多くも、戦術やブリコラージュなどの術語を用いないまでも、論旨自

体が同様の展開へと促される傾向がある。しかし、研究者の個々の議論までもが、散逸的で多義的なままならば、それ以上に議論を深めることも批判対象との対話も困難になる。構造化や体系化の危険性を常に見据えながらも、議論のための共通の術語とアリーナを構築することも、研究者のあるべき姿勢のはずである。

(3)——「牛乗り神事」は、本祭りの日、八幡神社から稲爪神社に向かう神輿渡御に先立って行われる。この牛は小千益躬が倒した鉄人が連れてきたものとされ、氏子域である太寺村に連れ帰って飼育したことに由来するとされる。かつては、本物の牛に小千益躬に扮した氏子の代表が乗り、「千年も万年も大蔵谷の浦において千と万と大祝い小祝いつづき候」と口上を述べていた。現在では、模造の牛に矢をつがえた弓を手に持った子供が乗って、八幡社の鳥居前で先の口上を述べることになっている。

(4)——これは、2005年から2007年の宮入の調査でカ

ウントしたものだが、2009年度の宮入の際に西の組が作成した芸の一覧では、23の芸が紹介されている。西の組では子供と大人で分けて演じる芸もあり、その年の会員の集まりによって奉納する芸の数も加減されているようである。

(5)——かつては、西・東・中・浜の各組が、1年交替で神輿・鳳輦を担いで氏子地域を巡っていた。現在は担ぎ手不足のため、八幡神社から稲爪神社までの間以外は、ずっとトラックに乗せて巡行している。さらに2004年以後は、八幡神社から稲爪神社までの間も鳳輦は担がず、神輿だけを担ぐ年が多い。

(6)——2013年の祭礼では、本祭りの日の午後に巡行途中の神輿を一旦、トラックからおろし、明石駅前の商店街である「魚の棚」の通りを若い衆が担ぐという試みが実施されたが、このよう行事はこれまでに例はなく、また、今後も継続するかどうかは微妙なところである。

(7)——参加人数や観光客数は、すべて主催者側の公表によっている（「YOSAKOIソーラン祭り 公式ホームページ」www.yosakoi-soran.jp/、2013年12月1日閲覧）。

(8)——パレードでの演舞の時間は厳守とされ、一定以上の音量も規制されている。

(9)——例えば、森田三郎は都市祭礼として有名な「長崎くんち」の他、大分の「だんご祭り」、伊勢の「潮かけ祭り」など複数のマツリを紹介している〔森田1990〕。しかし、そこでの議論において比較の公準となりえる視座は見いだされていない。あるいは内田忠賢は、讃岐平野で行われる「地神祭り」と高知県の「よさこい祭り」を紹介し、一定の比較を行っている。このマツリを参照するにあたり、都市／地方、大規模／小規模、信仰の有無、といった指標が用いられたようである。ただ内田の議論では、よさこいが盛り上がりを見せて、観光資源としても活用されている一方で、田舎の祭りである「地神祭り」は、現代社会に対応せずに消え去る運命にあるとみなされており、比較のための一般的な視座が見いだされたとは言いがたい。

(10)——そもそも、共時的なマツリの研究では、祭礼からイベントに研究の中心がシフトする一方で、その理論的な進捗は、ほとんどみることができない〔川村2010〕。また、各々の地域社会に残る祭りに関して、報告書以上の成果をみることもほとんどない。ここで提起した問題については、祭礼（祝祭）研究の流れを踏まえて、稿を改めて論じることしたい。

(11)——ちなみに現在、文化庁が定める文化財の範疇は、有形文化財、無形文化財、民俗文化財、記念物、伝統的

建造物群、文化的景観の6つに大別される。また、文化財のカテゴリーに含まれないが、選定保存技術や埋蔵文化財についても、文化財保護法の保護対象となっている。これらの文化財のうち、伝統的建造物群、文化的景観については、いずれも近年になってから創設されたカテゴリーであり、他の文化財との重複や、その実質についての議論は十分とはいえない。

(12)——法文については以下のHPを参照している。「法庫」<http://www.houko.com/>2013年12月10日閲覧。

(13)——世界遺産やそれに向けた運動も、グローバリゼーションの悪しきイデオロギーを体現するものとして、批判されつつある〔岩本編2013〕。もちろん、文化財としての規模や範囲が大きければ、それだけマクロな社会に与える影響も大きくなり、学問的な課題としても看過すべきではないことは、理解できなくもない。だが、このような対立の構図は、まるで少年漫画における敵やライバルのインフレ化と同様のレトリックにみえて仕方がない。国で最強の文化財の次は世界文化遺産、文化庁の次はイコモスやユネスコといった具合である。けれども、より強い「敵」を想定し、それを批判し続けることが本当に生産的な作業なのだろうか。

(14)——地元の市町村史や都道府県史に掲載されることや、各地の博物館・資料館、教育委員会などによる調査・研究報告も、このような印刷媒体による表象の一環であり、ローカルなレベルでの文化の記録と選定過程である。これらの作業は、自治体レベルでの文化財指定と関連づけられながら、文化資源としての民俗文化のストックを産出し続けている。

話題はややずれるが、今日、遠野や椎葉などで柳田国男が偶像化されていることを考えれば、著名な民俗学者もまた、地域にとっては大切な文化資源と見なされていることがわかる。

(15)——おそらく戦前、そして戦後のある時期までは、ラジオ放送が民俗文化の普及に相当の影響を与えていたと考えられる。戦前から発信されていた民謡（俚謡）についての放送などはその好例である。ただ本論での事例は、主に戦後に焦点にあてており、また、視覚に訴えるテレビというメディアと舞台化され民俗芸能の表象とは密接に関連すると考えられるので、ここではテレビに限定して論を進めていく。

(16)——ただし「花祭り」の認知度と実際のマツリへの参与には、かなりのギャップがあったようである。現在でも車がなければ移動が困難なこの地域で、真冬に夜を徹して行われるマツリに足を運ぶ外部者は、戦後になっ

でも限定されていた。実際、藤田佳久によれば、昭和40年代でさえに「花宿に集まった人々は地元の集落の人々がほとんどで、珍客の筆者はよくやじられたもの」[1997 150]と記している。

(17)——昭和初年の花祭りをめぐるメディア状況は、決して個別に進行していたわけではない。例えば、1930(昭和5)年には、雑誌『民俗藝術』の第3巻、第3号が「花祭りの研究」を特集している。早川、折口はもちろん、北野博美、西角井正慶、山本隆といった研究者が名を連ねて花祭りを様々な角度から論じている。さらに次号には、岡書店から出版される早川孝太郎のモノグラフの予告が掲載された。また、両号の「編輯後記」には、國學院大學郷土研究会主催で「花祭り」が東京で実演されることが報じられている。雑誌媒体や単著のモノグラフ、そしてマツリの実演といった質を異にする媒体間のメディアミックス状況を指摘することができるだろう。

(18)——NHKのアーカイブスによると、『新日本紀行』は、「花祭り二十一郷 愛知・奥三河」(1970年12月28日)が、「ふるさとの伝承」は「神と鬼と人が舞う 奥三河花祭」(1995年6月18日)が、『新日本紀行ふたたび』は「鬼を舞う少年 ～愛知・三河の花祭り～」(2010年1月29日)が、それぞれ放映されている(NHKアーカイブス <http://www.nhk.or.jp/archives/>, 2013年12月20日閲覧)。また、山路興造によると昭和30年代の初頭には足込の花祭りがNHKの放送文化財ライブラリーによって記録されていたようである[山路1997]。

(19)——例えば兵庫県の民俗芸能を網羅的に調査、報告した喜多慶治は、大蔵谷獅子舞を伊勢太神楽系の獅子舞に分類し、項目ごとの報告を記している。そこでは団体、宮入の次第、装束、芸の演目、ダンジリの形状などが記されているが、現行とはいくつか異なる点も含まれる。例えば現行では獅子とともに登場する三神はオタヤン(オカメ)、センマ、テングなのに対して、「天狗面とおかめが各一人」と記されている。さらに異なるのは、「どこ」の舞についての記述が、「頭取が屋根の上に登り、後振は廂の上に腹這うような姿勢になって、屋上で舞う曲芸風」[喜多1977 577]と記されていることである。芸態の描写からするとこれは、「どこ」ではなく「だんじり」という芸にあたる。この調査が1973年であることから、すでに保存会も結成されており、その時点で「だんじり」が「どこ」と呼ばれていたとは考えがたい。おそらくそのことが、この調査報告の質を暗示するものであり、ひいては大蔵谷獅子舞に対する研究者の関心の低さを示すものかもしれない。

(20)——周知のようにYOSAKOIソーランの提唱者である長谷川岳は、現在、自由民主党の代議士であり、日本の政治の中枢にいる。立場上、彼はYOSAKOIの実行委員会からは距離を置いているものの、彼の政治家への転進には、YOSAKOIで培った人脈や経済的な裏付けが大きな後押しになっていることは間違いない。提唱者の処世術が、イベント創出の潜在的な政治性の証左となっている。

(21)——ここで重要な点は、近代以後に変容を被った多くの祭礼が、しばしば、伝統性や歴史的な連続性を主張するものであるという点である。しかも、そのような歴史についての想像力は、マツリをささえる実践において常に反復されていた。このような自己言及的なシステムのあり方については、また別の機会に論じなければならない。

(22)——例えば、生業複合論といった名称でくられる際の「複合」には市場経済の論理は考慮されていない。マイナー・サブシステムに関わる多くの議論も同様である。それらが確信犯的に局所的なネットワークと交換の体系を描きだそうとしていることを認めることにやぶさかではないが、それらが市場経済と相補的な関係性をもち、観光資源としても再活用される契機についても、冷静に検証していく必要があるだろう。

(23)——主催者の説明によると祭りの予算のうち約4分の3が参加者負担金および収益事業による自主財源、約4分の1がスポンサー契約による協賛金で、行政からの補助金は1%程度だという。しかし、大坂によると、「こうしたお金の流れは参加者にとって見えやすい形にはなっておらず、収益事業の拡大は商業主義と批判されることが多い」と述べている[大坂2007 28]。

(24)——ただし、このような芸のレパートリーと金額が対応しない例がいくつもみられる。それは、会員や元会員の家をまわるときである。その場合、金額に関係なく大きな芸が披露されることもあれば、その家の会員自身が、すべての芸を行なうこともある。

(25)——もちろんこのような関係は、「祭礼」の位置づけにおいて大きく異なったものとなる。既述したように祭礼には、観衆の存在が不可欠であり、彼らを魅了する芸能や風流といった大規模で華美な演出が施されていた。俵木も指摘するように民俗芸能が「芸能」である以上、規模の大小を問わず、見る一見られる関係は、存在していたはずである。そのような視座の拡張や眼差しの客体化は、近代以後のメディアの発達にも大きく影響されてきた。人びとにとってマツリは、読むものであり、聞く

ものであり、撮るものであり、そして、ブラウン管（今日では液晶か）を通して見るものとなったのである。
 (26)——このメディアの分節化は社会学者の吉見俊哉の議論を参照している〔吉見1996〕。彼は各々のメディアの特質にしたがって簡略に整理している。
 (27)——「東京花祭り」(<http://homepage3.nifty.com/me-dialab/index.htm>, 2013年12月20日閲覧)を参照。

(28)——そこでは研究者のポジショナリティも改めて問われることになるだろう。あるいは、この問題はマツリ研究だけでなく、他の多くの研究分野、すなわち、人生儀礼や口頭伝承、衣食住や族制といった分野自体の再考と研究領域の新たな意味と分節化の契機を付与することになるだろう。

文献

- 足立重和 2001「伝統文化の管理人—郡上踊りの保存をめぐる郷土史家の言説実践」中河伸俊・北澤毅・土井隆義編『社会構築主義のスペクトラム—バースペクティブの現在と可能性』ナカニシヤ出版
- 岩本通弥 1998「民俗学と「民俗文化財」とのあいだ—文化財保護法における「民俗」をめぐる問題点」『国学院雑誌（伝承文学特集）』99（11）219-231
 2003「フォークロリズムと文化ナショナリズム—現代日本の文化政策と連続性の希求—」『日本民俗学』236, 172-188
- 岩本通弥編 2004「文化政策・伝統文化産業とフォークロリズム：「民俗文化」活用と地域おこしの諸問題」『科学研究費補助金（基盤研究（B）（1））研究成果報告書』
 2007『ふるさと資源化と民俗学』吉川弘文館
 2013『世界遺産時代の民俗学—グローバル・スタンダードの受容をめぐる日韓比較』風響社
- 内田忠賢 2003「祭り 暮らしの中の祭りと地域への展開」新谷尚紀、湯川洋司、波平恵美子編『暮らしの中の民俗学<2>—一年』吉川弘文館, 152-176
- 内田忠賢編 2003『よさこい／YOSAKOI 学リーディングス』開成出版
- 大坂祐二 1999「YOSAKOI ソーランがもたらしたもの」(『月刊社会教育 特集 地域を表現する』43（10）, 25-31
 2007「地方」から見た YOSAKOI ソーランと地域社会（その1）『地域と住民：道北地域研究所年報』25, 19-31
- 折口信夫 1975『折口信夫全集』2, 中央公論社
 1976a『折口信夫全集』15, 中央公論社
 1976b『折口信夫全集』17, 中央公論社
- 川村清志 1996『『ふるさとの伝承』にみる表象の限界——映像化された「伝承」と映像化されない「現実」』『比較日本文化研究』3, 66-92
 2003「フォークロリズムとメディア表象——石川県門前町皆月の山王祭りを事例として」『日本民俗学』236, 155-172
 2004「民謡を出現させた権力とメディア——「能登麦屋節」を中心として」『現代民俗学の地平——権力』赤坂憲雄編, 昭和堂, 102-134
 2008「フォークロリズムの射程, あるいはポスト民俗学にむけて—」『国文学解釈と鑑賞 特集フォークロア研究の最前線』73（8）, 68-77
 2009「都市民俗学からフォークロリズムへ——その共通点と切断面」『民俗学的想像力』小池淳一編, せりか書房, 60-83
 2010「祭りの習得と実践——子どもによる準備過程を中心に」『比較文化論叢：札幌大学文化学部紀要』25, 7-54
- 北設楽花祭保存会 1980『中世の神事芸能・花祭の伝承』北設楽花祭保存会
- 菊地 暁 2001『柳田国男と民俗学の近代——奥能登のアエノコトの二十世紀』吉川弘文館
 2007「コスメティック・アグリカルチュラリズム—石川県輪島市「白米の千枚田」の場合」『ふるさと資源化と民俗学』岩本通弥編, 吉川弘文館 86-104
- 喜多慶治 1977『兵庫県民俗芸能誌』錦正社
- 倉林正次 1975『祭りの構造：饗宴と神事』日本放送出版協会
- 小島美子 1992「民俗芸能が観光の材料にされる！！」『藝能』34-3

- 後藤靖宏 2012「YOSAKOIソーラン作品における音楽と体の動きの同期：“曲”と“振り”の関係評価に与える踊り子経験の影響」『北星学園大学文学部北星論集』49(1), 13-24
2013「YOSAKOIソーラン作品における曲想と踊り子経験が“振り”の印象評価に与える影響」『北星学園大学文学部北星論集』50, 55-67
- 五来 重 1972「三河花祭祭文解説」『日本庶民生活資料集成』17, 三一書房
- 才津祐美子 1996「『民俗文化財』創出のディスコース」『待兼山論叢日本学篇』30, 47-62
2007「世界遺産という『冠』の代価と住民の葛藤—『白川郷』の事例から—」『ふるさと資源化と民俗学』岩本通弥編, 吉川弘文館 105-128
- 斎藤純・小池淳一 1991「歴史を取り戻すために——「伝説」という問い——」『＜口承＞研究の現在』, 52-70
- 佐々木重洋・小林花祭保存会編 2009『北設楽小林花祭り』佐々木重洋・小林花祭保存会
- 笹原亮二 1991「引き廻がされた現実—「郷土舞踊と民謡の会」を巡る諸相」『共同生活と人間形成』3, 4合併号
- 武井正弘 1977「花祭の世界」『日本祭祀研究集成』4, 名著出版
1980「奥三河の神楽と花祭」『中世の神事芸能・花祭の伝承』北設楽花祭保存会
- 佐美靖・森谷潔 2007「YOSAKOIソーラン祭り参加による感情とメンタルヘルスの改善」『日本生気象学会雑誌』43(4), 117-129
2008「YOSAKOIソーラン祭り参加者の取り組み意識と健康づくりへの影響」『北海道文教大学研究紀要』32, 33-47
- 竹内 勉 1977「民謡採集手帖〈富山〉」『日本の伝説 24 富山の伝説』大島宏志・石崎直義・辺見じゅん編, 角川書店
- 坪井善明・長谷川岳 2002『YOSAKOIソーラン祭り—街づくりNPOの経営学』岩波書店
- 坪井秀人 2006『感覚の近代—声・身体・表象』名古屋大学出版会
- 坪井洋文 1986「故郷の精神誌」『日本民俗文化体系 12 現代と民俗—伝統の変容と再生—』小学館
- 中島孝子 2003「表現教材としてのYOSAKOIの可能性」『暁星論叢』53, 23-36
- 中西裕二 2007「複数の民俗論, そして複数の日本論へ」岩本通弥編『ふるさと資源化と民俗学』吉川弘文館
- 中村茂子 2003『奥三河の花祭り: 明治以後の変遷と継承』岩田書院
- 服部龍太郎 1959a『日本民謡集』社会思想研究会出版
1959b『日本民謡新集』三一書房
- 早川孝太郎 1930『花祭』岡書院
- 平田利矢子 2010「YOSAKOIソーラン祭りの研究—1999年・2009年の上位入賞チームにみる演舞構成—」『東京女子体育大学・東京女子体育短期大学紀要』45, 117-130
- 兵庫県民俗芸能調査会編 1998『ひょうごの民俗芸能』神戸新聞総合出版センター
- 兵庫県教育委員会編 2005『日本の民俗芸能調査報告集成 14 近畿地方の民俗芸能 3 兵庫・和歌山』海路書院
- 俵木 悟 1997「民俗芸能の実践と文化財保護政策—備中神楽の事例から—」『民俗芸能研究』25, 42-63
1999「備中神楽の現代史」『千葉大学社会文化科学研究』3, 97-119
- 藤木典子 1987「花祭・冬祭りにみる鬼の形象」『神語り研究』2, 五月社
- 藤田佳久 1997「『花祭り論』をめぐって」『花祭り論』愛知大学総合郷土研究所編, 岩田書院, 149-177
- 文化庁監修 1978『民俗文化財要覧』芸艸堂
- 文化庁伝統文化課 2002「ふるさと文化再興事業——伝統文化の保存・活用による地域おこし——」『月刊文化財』468, 10-16
- 星野 紘 2011「過疎地の伝統芸能の苦闘」『無形文化遺産研究報告第5号』独立行政法人国立文化財機構東京文化財研究所編, 29-39
2012『過疎地の伝統芸能の再生を願って: 現代民俗芸能論』国書刊行会
- 本田安次 1954『霜月神楽之研究』明善堂書店
- 増山尚美 1999「YOSAKOIソーラン祭りの拡大に関する一考察」『北海道女子大学短期学大学研究紀要』36, 121-130
- 松平 誠 1990『都市祝祭の社会学』有斐閣
- 三隅治雄 1993「芸能をもてあます村々」民俗芸能研究会／第一民俗芸能学会編『課題としての民俗芸能研究』ひつじ書房
- 宮田繁幸 2006「民俗芸能のイベント公開」『民俗芸能の上演目的や上演場所に関する調査研究報告書』独立行政法

人文化財研究所, 51-82

民俗芸能学会編 1993「シンポジウム『民俗芸能とおまつり法』」『民俗芸能研究』17

民俗芸能研究会／第一民俗芸能学会編 1993『課題としての民俗芸能研究』, ひつじ書房

森 雅人 2003「たった一人が仕掛けた祭り—札幌『YOSAKOI ソーラン祭り』」内田忠賢編『よさこい／YOSAKOI 学リーディングス』開成出版, 2003 年

森田三郎 1990『祭りの文化人類学』世界思想社

2000「祭りの創造—よさこいネットワークを考える」日本生活学会編『祝祭の一〇〇年』ドメス出版, 237-260

山崎一司 2012『花祭りの起源—死・地獄・再生の大神楽』岩田書院

矢島妙子 2000「祝祭の受容と展開—『YOSAKOI ソーラン祭り』」日本生活学会編『祝祭の一〇〇年』ドメス出版, 148-174

2003「『よさこい』系祭りの全国展開の分析—伝播をめぐる統合的枠組みを基礎として—」『よさこい／YOSAKOI 学リーディングス』内田忠賢編, 開成出版

柳田国男 1990 (1942)「日本の祭」『柳田国男全集』13 筑摩書房

山路興造 1997「中世芸能からみた花祭り」『花祭論』愛知大学総合郷土研究所編, 岩田書院, 59-74

山本ひろ子 1993『変成譜』春秋社

1994「花祭の形態学—大神楽の世界から—」『神語り研究』4

吉見俊哉 1996「電子情報化とテクノロジーの政治学」吉見俊哉他編, 『メディアと情報化の社会学』岩波書店 7-46

吉野耕作 1997『文化ナショナリズムの社会学—現代日本のアイデンティティの行方』名古屋大学出版会

(国立歴史民俗博物館研究部)

(2014 年 1 月 21 日受付, 2014 年 5 月 26 日審査終了)

Changes in the “Preservation” and “Utilization” of Folk Culture : A Case Study of Festivals and Folk Performing Arts

KAWAMURA Kiyoshi

This article aims to re-categorize the viewpoints regarding festivals and folk performing arts used as “cultural assets” from the perspective of folklorism.

This study examines the “preservation” and “utilization (development)” of festivals and folk performing arts (hereinafter collectively referred to as “Festivals”) as cultural assets to reveal how they have interacted with public interventions such as cultural property protection systems and researchers’ opinions and how they have been interpreted and developed. Thus, by analyzing four Festivals as case studies, this article indicates the growing diversity of the recent studies on Festivals and unbridgeable gaps in their viewpoints. We indicate the contemporary problems of the studies and suggest points of view to grasp the subjects of the studies more comprehensively by pairing each study field with the viewpoint of its subject and using the case studies of Festivals to examine various characteristics of folklorism that have been discussed.

Key words: Cultural assets, folklorism, festivals and folk performing arts, cultural nationalism, the modern era, media, market economy